

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com

ЮМ
СОЧИНЕНИЯ



ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Том 126



Давид ЮМ

**СОЧИНЕНИЯ
В ДВУХ ТОМАХ**

ТОМ 2

2-е, дополненное и исправленное, издание

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
<< МЫСЛЬ >>
МОСКВА — 1996**

**ББК 87.3
Ю41**

**РЕДАКЦИЯ ПО ИЗДАНИЮ БИБЛИОТЕКИ
«ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ»**

**ПЕРЕВОД С АНГЛИЙСКОГО
*С. И. ЦЕРЕТЕЛИ, В. С. ШВЫРЕВА и др.***

**ПРИМЕЧАНИЯ
*И. С. НАРСКОГО***

**Издание выпущено в свет
при содействии Комитета РФ по печати**

Юм Д.
Ю41 **Сочинения в 2 т. Т. 2/Пер. с англ. С. И. Цере-**
 тели и др.; Примеч. И. С. Нарского.—2-е изд.,
 дополн. и испр.—М.: Мысль, 1996.—799, [1] с.—
 (Филос. наследие).
 ISBN 5-244-00763-7
 ISBN 5-244-00765-3

Все тексты, помещенные в настоящем томе, заново сверены с английскими изданиями. Восстановлены пропуски, исправлены ошибки, уточнена терминология.

ББК 87.3

ISBN 5-244-00763-7
ISBN 5-244-00765-3

© Издательство «Мысль». 1996

**ИССЛЕДОВАНИЕ
О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ**

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Большинство принципов и рассуждений, содержащихся в этом томе, были преданы гласности в трехтомном труде, озаглавленном «Трактат о человеческой природе», труде, который был задуман автором еще до оставления им колледжа¹, а написан и опубликован вскоре после этого. Но, видя неуспех указанного труда, автор осознал свою ошибку, заключающуюся в преждевременном выступлении в печати, переработал все заново в нижеследующих работах, где, как он надеется, исправлены некоторые небрежности в его прежних рассуждениях или, вернее, выражениях. Однако некоторые писатели, почтившие философию автора разбором², постарались направить огонь всех своих батарей против этого юношеского произведения, никогда не признававшегося автором, и высказали претензию на победу, которую, как они воображали, им удалось одержать над ним. Это образ действий, весьма противоречащий всем правилам чистосердечия и прямоты в поступках и являющийся разительным примером тех полемических ухищрений, к которым считает себя вправе прибегать рвение фанатиков. Отныне автор желает, чтобы только нижеследующие работы рассматривались как изложение его философских взглядов и принципов.

ГЛАВА I

О РАЗЛИЧНЫХ ВИДАХ ФИЛОСОФИИ

Моральную философию, или науку о человеческой природе³, можно трактовать двумя различными способами, каждый из которых имеет особое преимущество

и может способствовать развлечению, поучению и преобразованию человечества. Согласно одному из них, человек рожден преимущественно для деятельности и в своих поступках руководствуется вкусом и чувством, стремясь к одному объекту и избегая другого в зависимости от той ценности, которую он приписывает этим объектам, и от того, в каком свете они ему представляются. Так как добродетель признается наиболее ценным из всех объектов, то философы этого рода рисуют ее в самых привлекательных красках, обращаясь за помощью к поэзии и красноречию и трактуя свой предмет легким и ясным способом, который более всего способен понравиться воображению и пленить чувства. Они выбирают самые поразительные наблюдения и случаи из обыденной жизни, надлежащим образом сопоставляют противоположные характеры и, увлекая нас на путь добродетели видениями славы и счастья, руководят нами на этом пути с помощью самых здравых предписаний и самых блестящих примеров. Они дают нам *почувствовать* разницу между пороком и добродетелью, пробуждают и направляют наши чувства и, как только им удастся вселить в наши сердца любовь к правдивости и истинной чести, считают цель всех своих трудов вполне достигнутой.

Другой род философов рассматривает человека с точки зрения не столько его деятельности, сколько разумности, и стремится скорее развить его ум (*understanding*), чем усовершенствовать его нравы. Эти философы считают человеческую природу предметом умозрения и изучают ее тщательно и точно с целью открыть те принципы, которые управляют нашим познанием (*understanding*), возбуждают наши чувства и заставляют нас одобрять или порицать тот или иной частный объект, поступок или образ действий. Они считают позором для всей науки то, что философия до сих пор не установила бесспорно основ нравственности, мышления (*reasoning*) и критицизма⁴ и без конца толкует об истине и лжи, пороке и добродетели, красоте и безобразии, не будучи в состоянии указать источник данных различий. Никакие препятствия не отвращают их от попыток разрешить эту трудную задачу; переходя от частных примеров к общим принципам, они направляют свои изыскания все дальше, к еще более общим принципам, и не удовлетворяются, пока не дойдут до тех первичных принципов, которые во

всякой науке необходимо полагают предел человеческой любознательности. Пусть их умозрения кажутся отвлеченными и даже невразумительными заурядному читателю — они рассчитывают на одобрение ученых и мудрецов и считают себя достаточно вознагражденными за труд целой жизни, если им удастся обнаружить несколько скрытых истин, которые могут служить поучением для потомства.

Несомненно, что большинство людей всегда предпочтет легкую и ясную философию точной, но туманной и многие будут рекомендовать первую, считая ее не только более приятной, но и более полезной, чем вторая. Она в большей мере соприкасается с обыденной жизнью, воспитывает сердце и чувства, а касаясь принципов, влияющих на действия людей, исправляет поведение последних и приближает их к тому идеалу совершенства, который описывается ею. Напротив, туманная философия, будучи продуктом такого склада ума (*mind*), который не может вникать в деловую и активную жизнь, теряет свой престиж, как только философ выходит из тени на свет, и принципам ее нелегко сохранить какое бы то ни было влияние на наше поведение и образ действий. Наши чувства, волнения наших страстей, пылкость наших аффектов — все это разрушает ее выводы и превращает глубокого философа в заурядного человека (*plebeian*).

Надо также сознаться, что наиболее прочную и в то же время наиболее справедливую славу приобрела именно легкая философия, тогда как отвлеченные мыслители, по-видимому, пользовались до сих пор лишь мимолетной известностью, основанной на капризе или невежестве их современников, но не в состоянии были поддерживать свою славу перед лицом более беспристрастного потомства. Глубокому философу легко допустить ошибку в своих утонченных рассуждениях, но одна ошибка необходимо порождает другую по мере того, как он продолжает делать заключения и не отступает ни перед каким выводом, несмотря на необычность такового или его противоречие обычному мнению. Если же философ, задающийся только целью представить здравый смысл человечества в более красивых и привлекательных красках, и сделает случайно ошибку, он не пойдет дальше, но, снова обратившись к здравому смыслу и естественным чувствам нашего духа (*mind*), вернется на правильный путь и оградит себя от опасных заблуждений. Слава Цицерона процветает и теперь, тогда как

слава Аристотеля совершенно угасла. Лабрюйер⁵ известен за морями и все еще сохраняет свою репутацию, тогда как слава Мальбранша ограничивается его народом и эпохой. Эддисона, быть может, будут читать с удовольствием, когда Локк будет уже совершенно забыт⁶.

Тип философа, как такового, обычно не пользуется большим расположением в свете, ибо предполагается, что он не может ни приносить пользы обществу, ни способствовать его развлечению: ведь такой философ живет, уклоняясь подальше от общения с людьми, проникнутый принципами и идеями, столь же далекими от их понимания. Но с другой стороны, невежду презирают еще больше, и ничто не может служить более верным признаком духовной ограниченности в такую эпоху, когда у какой-нибудь нации процветают науки, как полное отсутствие вкуса к этому благородному занятию. Принадлежащим к наиболее совершенному типу признают того, кто занимает середину между этими двумя крайностями, того, чьи способности и вкус одинаково распределены между книгами, обществом и делами, кто сохраняет в разговоре тонкость и деликатность, воспитываемые изящной литературой, а в делах — честность и аккуратность, являющиеся естественным результатом правильной философии. И ничто не может больше способствовать распространению и воспитанию такого совершенного типа, как сочинения, изложенные легким стилем, не слишком отвлекающие от жизни, не требующие для своего понимания ни глубокого прилежания, ни уединения, сочинения, по изучении которых читатель возвращается к людям с запасом благородных чувств и мудрых правил, приложимых ко всем потребностям человеческой жизни. Благодаря таким сочинениям добродетель становится приятной, наука — привлекательной, общество людей — поучительным, а уединение — занимательным.

Человек — существо разумное, и, как таковое, он находит себе надлежащую пищу в науке; но границы человеческого познания столь узки, что можно питать лишь слабую надежду на то, чтобы как объем, так и достоверность его приобретений в этой области оказались удовлетворительны. Человек не только разумное, но и общественное существо, однако он не способен ни постоянно наслаждаться приятным и веселым обществом, ни сохранять к последнему надлежащее влечение. Человек, кроме того, деятельное существо, и благодаря

этой склонности, а также в силу различных потребностей человеческой жизни он должен предаваться различным делам и занятиям; но дух нуждается в некотором отдыхе и не может быть всегда поглощен заботами и деятельностью. Итак, природа, по-видимому, указала человечеству смешанный образ жизни как наиболее для него подходящий, тайно предостерегая людей от излишнего увлечения каждой отдельной склонностью во избежание утраты способности к другим занятиям и развлечениям. Удовлетворяя свою страсть к науке, говорит она, но пусть твоя наука останется человеческой и сохранит прямое отношение к деятельной жизни и обществу. Туманные размышления и глубокие исследования я запрещаю и строго накажу за них задумчивостью и меланхолией, которую они породят в тебе, бесконечными сомнениями, в которые они тебя вовлекут, и тем холодным приемом, который выпадает на долю твоим вымышленным открытиям, как только ты обнародуешь их. Будь философом, но, предаваясь философии, оставайся человеком.

Если бы большинство людей довольствовались тем, что предпочитали легкую философию отвлеченной и глубокой, не относясь с порицанием или презрением к последней, то, быть может, следовало бы уступить общему мнению и позволить каждому человеку беспрепятственно придерживаться своих вкусов и склонностей. Но ввиду того, что люди часто заходят дальше, доводя дело даже до безусловного отрицания всяких глубоких рассуждений, или того, что обычно называется *метафизикой*, мы перейдем теперь к рассмотрению тех разумных доводов, которые могут быть приведены в пользу последней.

Мы можем начать с замечания, что одним из важных преимуществ точной и отвлеченной философии является помощь, оказываемая ею философии легкой, житейской, которая без нее никогда не достигла бы достаточной степени точности в своих взглядах, правилах или рассуждениях. Вся изящная литература есть не что иное, как ряд картин, рисующих нам человеческую жизнь в ее различных проявлениях и формах и возбуждающих в нас различные чувства — одобрение или порицание, восторг или насмешку — в зависимости от качеств того объекта, который они представляют. Успешно достигнуть этой цели более способен тот писатель, который помимо тонкого вкуса и способности к быстрому схватыванию [объекта] обладает еще точ-

ным знанием внутренней структуры и операций познания, действий аффектов, а также знаком с различными чувствованиями, при помощи которых мы различаем порок и добродетель. Каким бы трудным ни казалось это внутреннее изыскание, или исследование, оно становится до некоторой степени необходимым для тех, кто хочет успешно описать наглядные внешние проявления жизни и нравов. Анатом показывает нам самые отвратительные и неприятные предметы, но его наука полезна живописцу для начертания образа даже Венеры или Елены; пользуясь самыми богатыми красками и придавая своим фигурам самые грациозные и привлекательные позы, живописец все же должен обращать внимание на внутреннюю структуру человеческого тела, на положение мускулов и строение костей, на назначение и форму каждого члена или органа. От точности всегда только выигрывает красота, а от верности рассуждения — тонкость чувства, и напрасны были бы наши старания возвеличить одно посредством умаления другого.

Кроме того, заметим мы, дух точности, каким бы образом он ни был приобретен, приближает к совершенству любые искусства, любые профессии, даже те, которые ближе всего касаются жизни или деятельности, и делает их более пригодными для служения интересам общества. И хотя философ может быть далек от практических дел, философский дух, коль скоро его будут тщательно культивировать многие, постепенно должен распространиться на все общество и сообщить присущую ему точность каждому искусству, каждой профессии. Государственный деятель приобретет большую предусмотрительность и тонкость в разделении и уравнивании власти, юрист — большую методичность в рассуждениях и более высокие принципы, а полководец внесет большую правильность в дисциплину и станет осторожнее в своих планах и действиях. Устойчивость современных государств по сравнению с древними и точность современной философии по сравнению с античной совершенствовались и, вероятно, будут продолжать совершенствоваться примерно с одинаковой быстротой.

Но если бы даже занятия философией не доставляли никакой выгоды, кроме удовлетворения невинной любознательности, то и к этому не следовало бы относиться с презрением, ибо это одно из средств достижения тех немногих надежных и безвредных удовольствий, которые доступны роду человеческому. Наиболее

приятный и безобидный жизненный путь совпадает со стезею науки и познания; и всякого, кто может или устранить с нее какие бы то ни было препятствия, или открыть новые горизонты, следует в силу этого почитать благодетелем человечества. Пусть эти изыскания кажутся тяжелыми и утомительными, но ведь некоторые умы, подобно некоторым телам, одаренным крепким и цветущим здоровьем, требуют усиленного упражнения и находят удовольствие в том, что большинству людей может казаться обременительным и трудным. Ведь тьма тягостна не только для глаза, но и для духа; зато внесение света во тьму, скольких бы трудов оно ни стоило, несомненно, должно доставлять наслаждение и радость.

Однако темноту глубокой и абстрактной философии осуждают не только за то, что она тяжела и утомительна, но и за то, что она является неизбежным источником неуверенности и заблуждений. И действительно, самое справедливое и согласное с истиной возражение против большей части метафизики заключается в том, что она, собственно говоря, не наука и что ее порождают или бесплодные усилия человеческого тщеславия, стремящегося проникнуть в предметы, совершенно недоступные познанию, или же уловки общераспространенных суеверий, которые, не будучи в состоянии защищаться открыто, воздвигают этот хитросплетенный терновник для прикрытия и защиты своей немощи. Изгнанные с открытого поля, эти разбойники бегут в леса и скрываются там в ожидании того, чтобы ворваться в какую-либо незащищенную область духа и переполнить ее религиозными страхами и предрассудками. Самого сильного противника припирают к стене, если он на минуту ослабит бдительность, многие же по трусости и безрассудству открывают ворота неприятелю и принимают его добровольно, с почтением и покорностью, как своего законного властелина.

Но разве это достаточное основание для того, чтобы философы отказались от своих изысканий и предоставили суеверию спокойно владеть его убежищем? Не вернее ли вывести отсюда обратное заключение и осознать необходимость перенести борьбу в самые затаенные пристанища неприятеля? Напрасно надеемся мы на то, что люди в силу частых разочарований оставят, наконец, столь химеричные науки и откроют истинную область человеческого разума. Уже помимо того, что многие лица находят слишком захватывающий интерес в постоянном воз-

вращении к подобным темам, помимо этого, говорю я, мотив слепого отчаяния никогда на разумных основаниях не найдет места в науке: как бы неудачны ни оказались предыдущие попытки, все же остается место для надежды на то, что прилежание, удача или большая проницательность помогут последующим поколениям дойти до открытий, неизвестных предшествующим эпохам. Всякий, кто обладает отважным духом, будет постоянно добиваться трудной награды, и неудачи его предшественников станут скорее подстрекать, чем расхолаживать, его, ибо он будет надеяться, что слава, связанная с успехом столь трудного предприятия, выпадет именно на его долю. Единственный способ разом освободить науку от этих туманных вопросов — это серьезно исследовать природу человеческого ума и показать на основании точного анализа его сил и способностей, что он вовсе не приспособлен к столь отдаленным и туманным темам. Мы должны решиться на этот утомительный шаг, чтобы жить спокойно впоследствии; мы должны тщательно разработать истинную метафизику, чтобы уничтожить ложную и поддельную. Лениость, предохраняющая некоторых людей от этой обманчивой философии, у других преодолевается любопытством, а отчаяние, временами берущее верх, затем может уступить место пылким надеждам и ожиданиям. Точное и правильное рассуждение — вот единственное универсальное средство, пригодное для всех людей и для всякого склада [ума]; лишь оно способно ниспровергнуть туманную философию и метафизический жаргон, который в связи с общераспространенными суевериями делает ее до некоторой степени непроницаемой для невнимательных мыслителей и придает ей вид науки и мудрости.

Кроме указанного преимущества, т. е. отрицания самой недостоверной и неприятной части науки после продуманного исследования ее, результатом точного изучения сил и способностей человеческой природы является еще множество положительных преимуществ. Замечательно, что операции нашего духа, наиболее непосредственно сознаваемые нами, как бы окутываются мраком, едва лишь становятся объектами размышления, и глазу нелегко найти те линии и границы, которые разделяют их и размежевывают друг от друга. Эти объекты слишком мимолетны, чтобы оставаться долго в одном и том же виде или положении; их следует схватывать мгновенно с помощью высшего дара проникновения, полученного от природы и усовершенствован-

ного благодаря привычке и размышлению. В силу этого довольно значительную часть науки составляет простое распознавание различных операций духа, отделение их друг от друга, подведение под соответствующие рубрики и устранение того кажущегося беспорядка и запутанности, в которых они находятся, когда предстают в качестве объектов размышления и исследования. Упорядочение и различение — работа, не имеющая никакой ценности, если ее производят над внешними телами, объектами наших чувств; но, будучи применена к операциям духа, она приобретает все большее значение в зависимости от тех препятствий и трудностей, с которыми мы встречаемся при ее выполнении. Если мы и не сможем пойти дальше этой географии духа, т. е. очерка его отдельных частей и сил, то и это уже должно дать нам удовлетворение; чем более очевидной может казаться нам эта наука (а она вовсе не такова), тем более позорным должно считаться незнание с нею для всех, кто претендует на ученость и знание философии.

У нас не сможет остаться повода к тому, чтобы подозревать эту науку в недостоверности и химеричности, если только мы не предадимся такому скептицизму, который совершенно подрывает всякое умозрение и даже всякую деятельность. Нельзя сомневаться в том, что духу присущи различные силы и способности, что эти силы отличны друг от друга, что, если нечто действительно различается в непосредственном восприятии, оно может быть различено и путем размышления и что, следовательно, всем суждениям об этом предмете присуща истинность или ложность, и притом такая, которая не выходит за пределы человеческого познания. Существует много подобных очевидных различений, как, например, различение между волей и умом, между воображением и аффектами, причем все они доступны пониманию всякого человека; более тонкие, более философские различения не менее реальны и достоверны, хотя они и постигаются с большим трудом. Несколько примеров успеха в подобных исследованиях, в особенности за последнее время, могут дать нам более верное понятие о достоверности и основательности этой отрасли знания. Неужели же, признавая построение истинной системы планет и установление взаимного положения и порядка этих отдаленных тел трудом, достойным философа, мы оставим без внимания тех, кто так удачно очерчивает отдельные области духа, в котором мы так близко заинтересованы? ⁷

Но не сможем ли мы возыметь надежду на то, что философия, тщательно разрабатываемая и поощряемая вниманием публики, еще более углубит свои исследования и откроет, по крайней мере до известной степени, тайные пружины и принципы, управляющие операциями человеческого духа? Астрономы, исходя из наблюдаемых явлений, долгое время довольствовались установлением подлинных движений, порядка и величины небесных тел, пока наконец не появился философ⁸, который с помощью удачного рассуждения определил также законы и силы, управляющие обращением планет. То же самое было осуществлено и по отношению к другим областям природы, и нет причин отчаиваться в возможности подобного же успеха в наших исследованиях относительно сил и структуры духа, коль скоро их будут вести столь же искусно и осторожно. Вполне вероятно, что одни операции и принципы нашего духа зависят от других, которые в свою очередь могут быть сведены к иным, более общим и универсальным; а как далеко можно вести подобные исследования—это нам трудно будет определить в точности до (и даже после) тщательного разбора данного вопроса. Несомненно, однако, что такого рода попытки ежедневно делаются даже теми, кто философствует в высшей степени небрежно; между тем необходимо, чтобы к подобной задаче приступали с крайней тщательностью и вниманием: ведь если она не выходит за пределы человеческого познания, выполнение ее можно будет счастливо завершить; в противном же случае от нее можно будет по крайней мере отказаться с некоторой уверенностью и на надежном основании. Конечно, последний результат нежелателен, и к нему не следует приходить слишком поспешно, ибо сколько красоты и ценности потерял бы этот вид философии от подобного предположения! До сих пор моралисты, рассматривая многочисленные и разнообразные поступки, вызывающие наше одобрение или неодобрение, обычно искали какой-нибудь общий принцип, из которого могли бы быть выведены эти различные чувствования. Иногда они, правда, слишком увлекались благодаря пристрастию к какому-нибудь одному общему принципу; но надо сознаться, что их ожидание найти некоторые общие принципы, к которым могут быть полностью сведены все пороки и добродетели, вполне извинительно. К этому же стремились критики, логики и даже политики; и нельзя сказать, чтобы попытки их были совсем безуспешны, хотя, быть может,

только более продолжительное время, большая точность и более неутомимое прилежание могут еще более приблизить эти науки к совершенству. Поспешный же отказ от всех подобных притязаний по справедливости может почитаться еще более опрометчивым, необдуманым и догматическим, чем стремление самой смелой и положительной философии навязать человечеству свои незрелые предписания и принципы.

Если эти рассуждения о человеческой природе и кажутся отвлеченными и трудными для понимания, то что же из того? Это еще не дает права делать предположение об их ложности; напротив, то, что до сих пор ускользало от столь мудрых и глубоких философов, по-видимому, и не может быть очень очевидным и легким. Какого бы труда ни стоили нам подобные изыскания, мы сможем считать себя достаточно вознагражденными не только в смысле выгоды, но и в смысле удовольствия, если таким способом кое-что прибавим к своему запасу знаний относительно предметов, значение которых так несказанно важно.

Тем не менее, поскольку в конце концов отвлеченность таких умозрений является чем-то скорее предосудительным, нежели похвальным, и так как это затруднение, вероятно, может быть устранено, если взяться за дело тщательно и искусно, избегая всех ненужных подробностей, мы постарались в нижеследующем исследовании пролить некоторый свет на предметы, которые в силу своей недостоверности до сих пор отвращали от себя мудрых, а в силу своей темноты — невежд. Мы сочтем себя счастливыми, если сумеем уничтожить границы между различными видами философии, сочетав глубину исследования с ясностью, а истину — с новизной. Еще более счастливы будем мы, если с помощью легкого способа рассуждения сумеем подкопаться под основания туманной философии, которая до сих пор, по-видимому, служила лишь убежищем суеверия и покровом нелепостей и заблуждений!

ГЛАВА II

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ИДЕЙ

Всякий охотно согласится с тем, что существует значительная разница между перцепциями⁹ [восприятиями] ума, когда кто-нибудь, например, переживает боль от чрезмерного жара или удовольствие от умеренной теплоты и когда он затем вызывает в своей памяти это ощущение

ние или предвосхищает его в воображении. Эти способности могут отображать, или копировать, восприятия [перцепции] наших чувств, но они никогда не могут вполне достигнуть силы и живости первичного ощущения. Даже когда они действуют с наивысшей силой, мы самое большее говорим, что они представляют (represent) свой объект столь живо, что мы, так сказать, *почти* ощущаем или видим его, но, если только ум не поражен недугом или помешательством, они никогда не могут достигнуть такой степени живости, чтобы совершенно уничтожить различие между указанными восприятиями. Как бы ни были блестящи краски поэзии, она никогда не в состоянии нарисовать нам природу так, чтобы мы приняли описание за настоящий пейзаж. Самая живая мысль все же уступает самому слабому ощущению.

Мы можем проследить подобное же различие и наблюдая все другие восприятия ума: разгневанный человек возбужден совершенно иначе, чем тот, который только думает об этой эмоции; если вы мне скажете, что человек влюблен, я легко пойму, что вы под этим подразумеваете, и составлю себе верное представление о его состоянии, но никогда не спутаю это представление с действительным пылом и волнениями аффекта. Когда мы размышляем о своих былых чувствах и аффектах, наша мысль служит верным зеркалом, правильно отражающим свои объекты, но употребляемые ею краски слабы и тусклы в сравнении с теми, в которые были облечены наши первичные восприятия. Чтобы заметить различие тех и других, не нужно ни особой проницательности, ни метафизического склада ума.

И поэтому мы можем разделить здесь все восприятия ума на два класса или вида, различающихся по степени силы и живости. Менее сильные и живые обычно называются *мыслями* или *идеями*; для другого же вида нет названия ни в нашем языке, ни в большинстве других; и это потому, думаю я, что ни для каких целей, кроме философских, не было надобности подводить данные восприятия под общий термин, или общее имя. Поэтому мы позволим себе некоторую вольность и назовем их *впечатлениями*, употребляя этот термин в смысле, несколько отличном от общепринятого. Итак, под термином *впечатления* я подразумеваю все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим. Впечатления отличны от идей, т. е. от менее живых восприятий, создаваемых нами, когда мы мыслим о каком-нибудь из вышеупомянутых ощущений или движений.

На первый взгляд ничто не кажется более свободным от ограничений, чем человеческая мысль, которая не только не подчиняется власти и авторитету людей, но даже не может быть удержана в пределах природы и действительности. Создавать чудовища и соединять самые несовместимые формы и образы воображению не труднее, чем представлять (*conceive*) самые естественные и знакомые объекты. Тело приковано к одной планете, по которой оно передвигается еле-еле, с напряжением и усилиями, мысль же может в одно мгновение перенести нас в самые отдаленные области вселенной или даже за ее границы, в беспредельный хаос, где природа, согласно нашему предположению, пребывает в полном беспорядке. Никогда не виденное и не слышанное все же может быть представлено; ничто не выходит за пределы могущества мысли, кроме того, что включает в себе безусловное противоречие.

Но хотя наша мысль, по-видимому, обладает безграничной свободой, при более близком рассмотрении мы обнаружим, что она в действительности ограничена очень тесными пределами и что вся творческая сила ума сводится лишь к способности соединять, перемещать, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый нам чувствами и опытом¹⁰. Думая о золотой горе, мы только соединяем две совместимые друг с другом идеи *золота* и *горы*, которые и раньше были нам известны. Мы можем представить себе добродетельную лошадь, потому что на основании собственного переживания способны представить себе добродетель и можем присоединить это представление к фигуре и образу лошади — животного, хорошо нам известного. Словом, весь материал мышления доставляется нам внешними или внутренними чувствами, и только смешение или соединение его есть дело ума и воли. Или, выражаясь философским языком, все наши идеи, т. е. более слабые восприятия, суть копии наших впечатлений, т. е. более живых восприятий.

Для доказательства этого, я надеюсь, будет достаточно двух следующих аргументов. Во-первых, анализируя наши мысли, или идеи, как бы сложны или возвышенны они ни были, мы всегда находим, что они сводятся к простым идеям, скопированным с какого-нибудь предыдущего ощущения или чувствования (*feeling*¹¹ or *sentiment*). Даже те идеи, которые кажутся нам на первый взгляд наиболее далекими от такого источника, при ближайшем рассмотрении оказываются проистекающими из него. Идея Бога как бесконечно разумного, мудрого и доброго существа порождается размышлением над опера-

циями нашего собственного ума и безграничным усилением качеств доброты и мудрости. Мы можем вести наше исследование до каких угодно пределов и при этом всегда обнаружим, что каждая рассматриваемая нами идея скопирована с впечатления, на которое она похожа. Для тех, кто стал бы утверждать, что это положение не является всеобщей истиной и допускает исключения, существует только один и притом очень легкий способ опровергнуть его: надо показать ту идею, которая, по их мнению, не проистекает из данного источника. Нас же, коль скоро мы хотим защитить свою теорию, это обяжет указать то впечатление, или живое восприятие, которое соответствует данной идее.

Во-вторых, если случается так, что вследствие дефекта органа человек становится не способен к восприятию какого-нибудь рода ощущений, мы всегда обнаруживаем, что ему так же мало доступны и соответствующие идеи; слепой не может составить себе представления о цветах, глухой — о звуках; возвратите каждому из них то чувство, которого он лишен; открыв новый вход ощущениям, вы в то же время откроете дверь идеям, и человеку уже нетрудно будет представить соответствующие объекты. То же бывает и в случае, если объект, который может возбудить какое-нибудь ощущение, никогда не воспринимался органом чувства. Так, лапландец или негр не имеет представления о вкусе вина. И хотя в духовной жизни мало (или совсем нет) примеров подобных недостатков в том смысле, чтобы человек никогда не испытывал или же был бы совершенно не способен испытывать какое-нибудь чувство или аффект, свойственные человеческому роду, однако наше наблюдение, хоть и в меньшей степени, приложимо и здесь. Человек кроткого нрава не может составить себе идеи укоренившейся мстительности или жестокости, а сердцу эгоиста трудно понять величие дружбы и великодушия. Легко допустить, что другие существа могут обладать многими чувствами, о которых мы не в состоянии иметь представления, потому что идеи их никогда не проникали в нас тем единственным путем, которым идея может иметь доступ в сознание, а именно путем действительного переживания и ощущения.

Однако существует одно противоречащее всему сказанному явление, с помощью которого можно, пожалуй, доказать, что идеи не безусловно лишены возможности возникать независимо от соответствующих впечатлений. Я думаю, всякий охотно согласится с тем, что разнообразные идеи цвета или звука, проникающие через глаз и ухо,

действительно различны, хотя в то же время и похожи друг на друга. Между тем если это верно относительно различных цветов, то это должно быть верно и относительно различных оттенков одного и того же цвета; каждый оттенок порождает отдельную идею, независимую от остальных. Если отрицать это, то путем постепенной градации оттенков можно незаметно превратить один цвет в другой, самый отдаленный от него, и, если вы не согласитесь с тем, что промежуточные цвета различны, вы не сможете, не противореча себе, отрицать то, что противоположные цвета тождественны. Предположим теперь, что какой-нибудь человек пользовался своим зрением в течение тридцати лет и превосходно ознакомился со всевозможными цветами, за исключением, например, какого-нибудь одного оттенка голубого цвета, который ему не пришлось воспринять ни разу. Пусть все различные оттенки этого цвета, за исключением одного, упомянутого выше, будут показаны ему, причем будет соблюден постепенный переход от самого темного к самому светлому; очевидно, что указанное лицо заметит пропуск там, где недостает оттенка, и почувствует, что в данном месте разница между смежными цветами больше, чем в остальных. И вот я спрашиваю: может ли человек собственным воображением заполнить такой пробел и составить себе представление об этом особенном оттенке, хотя бы таковой никогда не воспринимался его чувствами? Я думаю, большинство будет того мнения, что человек в состоянии это сделать, а это может служить доказательством того, что простые идеи не всегда, не каждый раз вызываются соответствующими впечатлениями; впрочем, данный пример столь исключителен, что едва ли достоин быть принят нами во внимание и не заслуживает того, чтобы мы ради него одного изменили свой общий принцип.

Итак, у нас есть положение, которое не только само по себе, по-видимому, просто и понятно, но при надлежащем применении может сделать столь же ясным и всякий спор, а также изгнать тот непонятный жаргон, который так долго господствовал в метафизических рассуждениях, только компрометируя их. Все идеи, а в особенности отвлеченные, естественно, слабы и неясны; наш ум нетвердо владеет ими, они легко могут быть смешаны с другими похожими на них идеями, а если мы часто употребляли какой-нибудь термин, хотя и лишенный точного значения, то мы способны вообразить, будто с ним связана определенная идея. Напротив, все впечатления, т.е. все ощущения, как внешние, так и внутренние¹²,

являются сильными и живыми, они гораздо точнее разграничены, и впасть относительно них в ошибку или заблуждение трудно. Поэтому, как только мы подозреваем, что какой-либо философский термин употребляется без определенного значения или не имеет соответствующей идеи (что случается весьма часто), нам следует только спросить: *от какого впечатления происходит эта предполагаемая идея?* А если мы окажемся не в состоянии указать подобное впечатление, это только подтвердит наше подозрение. Рассматривая идеи в таком ясном свете, мы вправе надеяться, что уничтожим все споры, которые могут возникнуть относительно их природы и реальности*.

ГЛАВА III

ОБ АССОЦИАЦИИ ИДЕЙ¹⁴

Очевидно, что существует принцип соединения различных мыслей, или идей, нашего ума и что при своем появлении в памяти или воображении они вызывают друг

* Вероятно, все отрицавшие врожденные идеи хотели только сказать, что все идеи суть копии наших впечатлений; хотя надо сознаться, что употреблявшиеся ими термины были не настолько осторожно выбраны и не настолько точно определены, чтобы предотвратить все недоразумения, которые могли бы появиться по поводу их учения. Ибо что понимается под термином *врожденный*? Если врожденное равнозначно естественному, то все восприятия и идеи нашего ума следует считать врожденными, или естественными, в каком бы значении мы ни брали последнее слово, в смысле ли противоположности необычному, или искусственному, или же чудесному. Если под врожденным понимать одновременное нашему рождению, то весь спор окажется пустым, ведь вопрос о том, когда начинается мышление — до, во время или после нашего рождения, совершенно лишен значения. Далее, слово *идея* обыкновенно понимается и Локком, и другими в очень широком смысле: оно обозначает все наши перцепции: и ощущения, и аффекты, и мысли. Но если так, то я хотел бы знать, что имеется в виду при утверждении, что себялюбие, злопамятство или же половая страсть не врождены?

Допуская же термины *впечатления* и *идеи* в вышеозначенном смысле и подразумевая под *врожденным* то, что первично и не скопировано ни с какого предшествующего восприятия, мы можем утверждать, что все наши впечатления врождены, а идеи не врождены¹⁵.

Желая быть откровенным, я должен сознаться, что, по моему мнению, Локк был вовлечен в этот вопрос учеными-схоластами, которые, пользуясь неопределенными терминами, бесконечно затянули свои утомительные споры, никогда не затрагивая существа вопроса. Подобная же двусмысленность и ускользание от существа вопроса проходят через все рассуждения этого философа относительно данного предмета, а также большинства других.

друга до известной степени методично и регулярно. При более серьезном размышлении или разговоре это столь доступно наблюдению, что всякая отдельная мысль, прерывающая правильное течение или сцепление идей, тотчас же замечается нами и отбрасывается. Но, подумав, мы найдем, что даже в самых фантастических и бессвязных мечтаниях, даже в сновидениях ход нашего воображения не был вполне произволен, что и здесь существовала некоторая связь между различными следующими друг за другом идеями. Если бы мы записали самый несвязный и непринужденный разговор, то тотчас же заметили бы нечто связывающее все его отдельные переходы; а при отсутствии такой связи лицо, прервавшее нить разговора, все же могло бы сообщить нам, что в его уме тайно произошло сцепление мыслей, постепенно отдалившее его от предмета разговора. Замечено, что в самых различных языках, даже в тех, между которыми нельзя подозревать ни малейшей связи, ни малейшего сообщения, слова, выражающие самые сложные идеи, в значительной мере соответствуют друг другу; это служит надежным доказательством того, что простые идеи, заключенные в сложных, были соединены в силу какого-то общего принципа, оказавшего одинаковое влияние на все человечество.

Хотя тот факт, что различные идеи связаны друг с другом, слишком очевиден, чтобы он мог укрыться от наблюдения, ни один философ, насколько мне известно, не попытался перечислить или классифицировать все принципы ассоциации; между тем это предмет, по-видимому, достойный того, чтобы возбудить любопытство. Мне представляется, что существует только три принципа связи между идеями, а именно: *сходство*, *смежность* во времени или пространстве и *причинность* (cause or effect).

Я думаю, мало кто станет сомневаться в том, что указанные принципы действительно способствуют соединению идей. Портрет естественно переносит наши мысли к оригиналу*; упоминание об одном помещении в некотором здании естественно ведет к вопросу или разговору о других**, а думая о ране, мы едва ли можем удержаться от мысли о следующей за ней боли***. Но что это перечисление полно и что никаких других принципов ассоциации, кроме упомянутых, нет,—это, быть может,

* Сходство.

** Смежность.

*** Причина и действие.

трудно было бы доказать так, чтобы удовлетворить читателя или хотя бы себя самого. Все, что мы можем сделать в данном случае,—это обозреть несколько примеров и тщательно исследовать принцип, соединяющий друг с другом различные мысли, не останавливаясь до тех пор, пока не доберемся до как можно более общего принципа *. Чем большее количество примеров мы рассмотрим и чем более тщательно подойдем к делу, тем сильнее будем мы уверены, что составленное нами на основании всего этого перечисление полно и совершенно ¹⁵.

ГЛАВА IV

СКЕПТИЧЕСКИЕ СОМНЕНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УМА

ЧАСТЬ I

Все объекты, доступные человеческому разуму или исследованию, по природе своей могут быть разделены на два вида, а именно: на *отношения между идеями и факты*. К первому виду относятся такие науки, как геометрия, алгебра и арифметика, и вообще всякое суждение, достоверность которого или интуитивна, или демонстративна ¹⁶. Суждение, гласящее, что *квадрат гипотенузы равен сумме квадратов двух других сторон*, выражает отношение между указанными фигурами; в суждении *трижды пять равно половине тридцати* выражается отношение между данными числами. Такого рода суждения могут быть открыты путем одной только деятельности мысли независимо от того, что существует где бы то ни было во вселенной. Пусть в природе никогда бы не существовало ни одного круга или треугольника, и все-таки истины, доказанные Евклидом, навсегда сохранили бы свою достоверность и очевидность ¹⁷.

Факты, составляющие второй вид объектов человеческого разума, удостоверяются иным способом, и, как бы велика ни была для нас очевидность их истины, она иного рода, чем предыдущая. Противоположность всякого факта всегда возможна, потому что она никогда не может

* Например, контраст или противоположение (contrariety)—это тоже форма связи между идеями, но ее можно, пожалуй, рассматривать как смесь *причинности* и *сходства*. Из двух противоречащих друг другу объектов один уничтожает другой, т. е. является причиной его уничтожения, а идея уничтожения объекта предполагает идею его предварительного существования.

заключать в себе противоречия, и наш ум всегда представляет ее так же легко и отчетливо, как если бы она вполне соответствовала действительности. Суждение *солнце завтра не взойдет* столь же ясно и столь же мало заключает в себе противоречие, как и утверждение, что *оно взойдет*; поэтому мы напрасно старались бы демонстративно доказать его ложность: если бы последняя была доказуема демонстративно, суждение заключало бы в себе противоречие и не могло бы быть ясно представлено нашим умом.

Поэтому, быть может, небезынтересно будет исследовать природу той очевидности, которая удостоверяет нас реальность какого-либо предмета или же наличие какого-либо факта, выходящего за пределы непосредственных показаний наших чувств или свидетельств нашей памяти. Нетрудно заметить, что данной частью философии мало занимались и древние и новые мыслители; в силу этого сомнения и ошибки, которые могут возникнуть у нас при выполнении столь важного исследования, будут тем более извинительны, что мы идем по столь трудному пути без всякого проводника или путеводителя; они даже могут оказаться полезными, ибо возбуждают любознательность и разрушат безотчетную веру и беззаботность, которые пагубны для всякого размышления и свободного исследования. Открытие недостатков в обыденной философии, если таковые найдутся, я думаю, не вызовет уныния, а, наоборот, послужит, как это обычно и бывает, побудительной причиной к отысканию чего-нибудь более полного и удовлетворительного, чем то, что до сих пор было предложено публике.

Все заключения о фактах основаны, по-видимому, на отношении *причины и действия*. Лишь с помощью этого отношения можем мы выходить за пределы свидетельств нашей памяти и чувств. Если бы вы спросили какого-нибудь человека, почему он верит в некоторый факт, которого нет налицо, например в то, что его друг находится в деревне или во Франции, он привел бы вам какое-нибудь основание, и основанием этим был бы другой факт, например письмо, полученное от друга, или знание его прежних намерений и обещаний. Найдя часы или какой-нибудь другой механизм на пустынном острове, всякий заключит, что когда-то на этом острове были люди. Все наши заключения относительно фактов однородны: в них мы постоянно предполагаем, что существует связь между наличным фактом и фактом, о котором мы заключаем на основании первого; если бы ничто не

связывало эти факты, наше заключение было бы совершенно ненадежно. Если мы слышим в темноте внятный голос и разумную речь, это убеждает нас в присутствии какого-то человека. Почему? Потому что эти факты суть проявления человеческой организации, тесно с нею связанные. Стоит нам проанализировать все остальные подобные заключения, и мы обнаружим, что все они основаны на отношении причины и действия, близком или отдаленном, прямом или косвенном (collateral). Тепло и свет суть сопутствующие друг другу действия огня, и одно из этих действий может быть с одинаковым основанием выведено из другого.

Поэтому, если мы хотим удовлетворительно решить вопрос о природе очевидности, удостоверяющей нам существование фактов, нужно исследовать, каким образом мы приходим к познанию причин и действий.

Я решаюсь выдвинуть в качестве общего положения, не допускающего исключений, то, что знание отношения причинности отнюдь не приобретается путем априорных заключений, но проистекает всецело из опыта, когда мы замечаем, что отдельные объекты постоянно соединяются друг с другом. Покажите какой-нибудь объект человеку с самым сильным природным разумом и способностями: если этот объект будет совершенно нов для него, то, как бы он ни исследовал доступные восприятию качества последнего, он не в состоянии будет открыть ни его причин, ни его действий. Если даже предположить, что сила разума Адама с самого начала была в высшей степени совершенна, он не смог бы заключить на основании текучести и прозрачности воды, что может в ней захлебнуться, или на основании света и теплоты огня, что последний может его сжечь. Ни один объект не проявляет в своих доступных чувствам качествах ни причин, его породивших, ни действий, которые он произведет; и наш разум без помощи опыта не может сделать никакого заключения относительно реального существования и фактов.

Все охотно согласится с положением, что *причины и действия могут быть открыты не посредством разума, но посредством опыта*, если применить это положение к таким объектам, которые, насколько мы помним, некогда были совершенно незнакомы нам, ибо мы должны сознавать свою полную неспособность в то время предсказать, что именно могло быть ими вызвано. Дайте два гладких куска мрамора человеку, не имеющему понятия о естественной философии, и он никогда не откроет, что

эти куски пристанут друг к другу так, что будет стоять больших усилий разъединить их по прямой линии, тогда как при давлении сбоку они окажут весьма малое сопротивление. Легко соглашаются и с тем, что явления, в малой степени аналогичные обычному течению природы, мы узнаем лишь путем опыта; так, никто не воображает, будто взрыв пороха или притяжение магнита могли быть открыты посредством априорных аргументов. Точно так же, когда какое-нибудь действие зависит, по нашему предположению, от сложного механизма или скрытого строения частей, мы не затрудняемся приписывать все свое знание этого действия опыту. Кто станет утверждать, что он в состоянии указать окончательное основание, в силу которого молоко или хлеб является подходящей пищей для человека, а не для льва или тигра?

Но та же истина на первый взгляд может не показаться столь же очевидной по отношению к явлениям, знакомым нам с момента нашего появления на свет, вполне аналогичным всему течению природы и зависящим, по нашему предположению, от простых качеств объектов, а не от скрытого строения их частей. Мы склонны воображать, что были бы в состоянии открыть такие действия без опыта, путем одной лишь деятельности нашего разума; мы думаем, будто, оказавшись внезапно перенесенными в этот мир, мы сразу могли бы заключить, что один бильярдный шар сообщит другому движение путем толчка и нам не нужно было бы ждать этого события, чтобы с достоверностью судить о нем. Таково уж влияние привычки: там, где она сильнее всего, она не только прикрывает наше природное невежество, но и скрывается сама и как бы отсутствует потому только, что обнаруживается в самой сильной степени.

Но чтобы убедить нас в том, что мы узнаем все законы природы и все без исключения действия тел только путем опыта, быть может, будет достаточно следующих рассуждений. Если бы нам показали какой-нибудь объект и предложили высказать, не справляясь с предшествующими наблюдениями, свое мнение относительно действия, которое он произведет, каким образом, скажите мне, должен был бы действовать в таком случае наш ум? Он должен был бы выдумать или вообразить какое-нибудь событие, которое и приписал бы объекту как его действие; но ясно, что подобное измышление всегда будет совершенно произвольным. Наш ум никоим образом не может найти действия в предполагаемой причине,

даже посредством самого точного и тщательного рассмотрения, ведь действие совершенно отлично от причины и в силу этого никогда не может быть открыто в ней. Движение второго бильярдного шара — это событие, совершенно отличное от движения первого, и в первом нет ничего, что заключало бы в себе малейший намек на второе. Камень или кусок металла, поднятый кверху и оставленный без поддержки, тотчас же падает; но если рассматривать этот факт а priori, то разве мы находим в данном положении что-либо такое, что могло бы вызвать у нас идею движения камня или металла вниз скорее, чем идею его движения вверх или в каком-нибудь ином направлении?

Но если воображение или измышление (invention) любого единичного действия во всех действиях природы произвольно, коль скоро мы не принимаем во внимание опыта, то таковыми же должны мы считать и предполагаемые узы, или связь, между причиной и действием, связь, объединяющую их и устраняющую возможность того, чтобы результатом деятельности данной причины было какое-нибудь иное действие. Если я вижу, например, что бильярдный шар движется по прямой линии к другому, и если даже, предположим, мне случайно приходит в голову, что движение второго шара будет результатом их соприкосновения или столкновения, то разве я не в состоянии представить себе, что сотня других событий может точно так же быть следствием этой причины? Разве оба этих шара не могут остаться в абсолютном покое? Разве не может первый шар вернуться по прямой линии назад или отскочить от второго по какой угодно линии или в каком угодно направлении? Все эти предположения допустимы, и их можно представить. Почему же мы станем отдавать предпочтение лишь одному из них, хотя оно не более допустимо и представимо, чем другие? Все наши априорные рассуждения никогда не в состоянии будут доказать нам основательность этого предпочтения.

Словом, всякое действие есть событие, отличное от своей причины. В силу этого оно не могло быть открыто в причине, и всякое измышление или априорное представление его неизбежно будет совершенно произвольным; даже после того, как это действие станет известно, связь его с причиной должна казаться нам столь же произвольной, коль скоро существует много других действий, которые должны представляться разуму совершенно столь же допустимыми и естественными. Итак, мы напрасно стали бы претендовать на то, чтобы определить (determine)

любое единичное событие или заключить о причине и действии без помощи наблюдения и опыта.

Все это может объяснить нам, почему ни один разумный и скромный философ никогда не претендовал на то, чтобы определить (assign) окончательную причину какого-нибудь действия природы или же ясно указать деятельность той силы, которая порождает какое-либо единичное действие во вселенной. Общепризнано, что предельным усилием, доступным человеческому разуму, является приведение принципов, производящих явления природы, к большей простоте и сведение многих частных действий к немногим общим причинам путем заключений, основанных на аналогии, опыте и наблюдении. Что же касается причин этих общих причин, то мы напрасно будем стараться открыть их и никогда не удовлетворимся тем или другим их объяснением. Эти окончательные причины и принципы совершенно скрыты от людского любопытства и исследования. Упругость, тяжесть, сцепление частиц, передача движения путем толчка — вот, вероятно, окончательные причины и принципы, которые мы когда-либо будем в состоянии открыть в природе; и мы вправе считать себя достаточно счастливыми, если при помощи точного исследования и рассуждения можем окончательно или почти окончательно свести частные явления к этим общим принципам. Самая совершенная естественная философия только отодвигает немного дальше границы нашего незнания, а самая совершенная моральная или метафизическая философия, быть может, лишь помогает нам открыть новые области такового. Таким образом, убеждение в человеческой слепоте и слабости является результатом всей философии; этот результат на каждом шагу вновь встречается нам вопреки всем нашим усилиям уклониться от него или его избежать.

Даже геометрия, призванная помочь естественной философии, не в состоянии исправить указанный недостаток или привести нас к познанию последних причин, несмотря на всю точность рассуждений, которой она по справедливости славится. Во всяком отделе прикладной математики исходным является предположение, что природа установила для всех своих действий определенные законы; абстрактные же рассуждения применяются в ней или для того, чтобы помочь опыту при открытии этих законов, или для того, чтобы определить их влияние в частных случаях, там, где оно обусловлено точной степенью расстояния и количества. Так, один из законов движения,

открытый опытом, гласит, что момент, или сила, движущегося тела находится в определенном соотношении с его совокупной массой и скоростью; следовательно, небольшая сила может преодолеть самое значительное препятствие или поднять самую большую тяжесть, если при помощи какого-нибудь приспособления или механизма мы сможем увеличить скорость этой силы настолько, чтобы она превозмогла противодействующую ей силу. Геометрия оказывает нам помощь в приложении этого закона, доставляя точные измерения всех частей и фигур, которые могут входить в состав любого рода механических устройств, но открытием самого закона мы обязаны исключительно опыту, и все абстрактные рассуждения в мире ни на шаг не приблизили бы нас к знанию его. Когда мы рассуждаем а priori и рассматриваем объект или причину лишь так, как они представляются уму независимо от всякого наблюдения, они не могут вызвать в нас представления (notion) определенного объекта, каковым является действие этой причины; тем менее могут они показать нам неразрывную и нерушимую связь между ними. Человек должен был бы отличаться чрезвычайной проницательностью, чтобы открыть при помощи размышления, что хрусталь есть продукт тепла, а лед — холода, не ознакомившись предварительно с действиями этих качеств.

ЧАСТЬ 2

Но мы еще не получили удовлетворительного ответа на первый из поставленных нами вопросов. Всякое его решение возбуждает новый вопрос, столь же трудный, как предыдущий, и ведет нас к дальнейшим исследованиям. Когда спрашивают, *какова природа всех наших заключений относительно фактов*, то самым надлежащим ответом является, по-видимому, следующий: *они основаны на отношении причинности*. Если далее спрашивают, *что лежит в основании всех наших рассуждений и заключений насчет этого отношения*, то можно ответить одним словом — *опыт*. Но если дух пытливости и тут не оставит нас и мы спросим, *что лежит в основании всех заключений из опыта*, то это приведет нас к новому вопросу, разрешить и объяснить который, возможно, будет уже труднее. Философам с их претензией на высшую мудрость и полноту знаний приходится тяжело, когда они встречают людей пытливого ума, которые вытесняют их из всех тех укромных мест, куда они скрываются, и которые в конце концов

непременно приводят своих противников к какой-либо опасной дилемме. Лучшее средство предотвратить такой конфуз состоит в том, чтобы быть скромными в своих претензиях и даже самым заняться выявлением трудностей прежде, нежели они будут указаны нам. Таким образом мы сможем самому нашему невежеству придать характер достоинства.

В этой главе я удовольствуюсь легкой задачей и буду претендовать лишь на то, чтобы дать отрицательный ответ на предложенный выше вопрос. Итак, я говорю, что даже после того, как мы познакомились на опыте с действиями (operations) причинности, выводимые нами из этого опыта заключения *не* основываются на рассуждении или на каком-либо процессе мышления. Этот ответ мы должны постараться объяснить и защитить.

Нужно сознаться, что природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств объектов, скрывая от нас те силы и принципы, от которых всецело зависят действия этих объектов. Наши чувства знакомят нас с цветом, весом и плотностью хлеба, но ни чувства, ни разум никогда не могут ознакомить нас с теми качествами, которые делают хлеб пригодным для питания и поддержания человеческого организма. Зрение или осязание дает нам представление о действительном движении тел; что же касается той чудесной силы, или мощи, которая готова постоянно переносить движущееся тело с одного места на другое и которую тела теряют лишь путем передачи ее другим телам, то о ней мы не в состоянии составить себе ни малейшего представления. Но, несмотря на это незнание сил* и принципов природы, мы, видя похожие друг на друга чувственные качества, всегда предполагаем, что они обладают сходными скрытыми силами, и ожидаем, что они произведут действия, однородные с теми, которые мы воспринимали раньше. Если нам покажут тело одинакового цвета и одинаковой плотности с тем хлебом, который мы раньше ели, то мы, не задумываясь, повторим опыт, с уверенностью предвидя, что этот хлеб так же насытит и поддержит нас, как и прежний: основание именно этого духовного, или мыслительного, процесса мне бы и хотелось узнать. Все признают, что нет никакой известной нам связи

* Слово *сила* употреблено здесь в неопределенном, общепринятом значении. Более точное определение его придало бы еще большую очевидность данному доказательству. См. главу VII¹⁸.

между чувственными качествами и скрытыми силами и что, следовательно, наш ум приходит к заключению об их постоянном и правильном соединении не на основании того, что знают об их природе. Что же касается прошлого *опыта*, то он может давать *прямые* и *достоверные* сведения только относительно тех именно объектов и того именно периода времени, которые он охватывал. Но почему этот опыт распространяется на будущее время и на другие объекты, которые, насколько нам известно, могут быть подобными первым только по виду? Вот главный вопрос, на рассмотрение которого я нахожу нужным настаивать. Хлеб, который я ел раньше, насыщал меня; другими словами, тело, обладающее известными чувственными качествами, обладало в то время и некоторыми скрытыми силами; но следует ли отсюда, что другой хлеб точно так же должен насыщать меня в другое время и что похожие друг на друга чувственные качества должны быть всегда связаны со сходными скрытыми силами? Вывод этот, по-видимому, вовсе не необходим. По крайней мере мы должны признать, что наш ум выводит здесь какое-то заключение, что здесь делается некоторый шаг вперед, совершается известный мыслительный процесс и осуществляется вывод, который должен быть объяснен. Два суждения: *я заметил, что такой-то объект всегда сопровождался таким-то действием, и я предвижу, что другие объекты, похожие по виду на первый, будут сопровождаться сходными действиями* — далеко не одинаковы. Если вам угодно, я соглашусь с тем, что одно из этих суждений может быть на законном основании выведено из другого; и действительно, я знаю, что оно всегда выводится из него. Но если вы настаиваете на том, что этот вывод делают с помощью цепи заключений, то я попрошу вас указать эти заключения. Связь между данными суждениями неинтуитивная: здесь требуется посредствующий член, дающий нам возможность сделать такой вывод, если только его вообще можно получить путем рассуждения и аргументации. Но я должен сознаться, что совершенно не постигаю, что это за посредствующий член. Указать его обязаны те, кто утверждает, что он действительно существует и является источником всех наших заключений о фактах¹⁹.

Это отрицательное доказательство с течением времени должно, конечно, стать безусловно убедительным, если только многие проникательные и умелые философы будут вести исследования в указанном направлении и ни один из них не будет в состоянии открыть связующего суждения, или посредствующей ступени,

которая помогает уму прийти к данному выводу. Но так как вопрос этот еще новый, то не всякий читатель станет доверять своей проницательности настолько, чтобы заключить, что известный аргумент не существует в действительности, на основании только того, что последний ускользает от исследования. В силу этого нам, может быть, следует взяться за более трудную задачу и, перечислив все отрасли человеческого знания, постараться доказать, что ни одна из них не может доставить требуемого аргумента.

Все заключения могут быть разделены на два вида, а именно: на заключения демонстративные, или касающиеся отношений между идеями, и моральные²⁰, касающиеся фактов и существования. Что в рассматриваемом случае мы имеем дело с демонстративными аргументами, как будто очевидно, ибо нет ничего противоречивого в предположении, что порядок природы может измениться и объект, с виду подобный тем, с которыми мы ознакомились на опыте, может сопровождаться иными или противоположными действиями. Разве я не могу ясно и отчетливо представить себе, что у тела, падающего с облаков и во всех других отношениях похожего на снег, тем не менее имеется вкус соли или жгучесть огня? Есть ли более понятное суждение, чем следующее: все деревья будут цвести в декабре и январе, а терять листву в мае и июне? Но то, что понятно и может быть ясно представлено, не включает в себе противоречия, и ложность такого суждения никогда не может быть доказана при помощи каких бы то ни было демонстративных аргументов или отвлеченных априорных рассуждений.

Поэтому если какие-либо аргументы располагают нас к тому, чтобы доверять прошлому опыту и считать его мерилom нашего суждения о будущем, то эти аргументы, согласно вышеуказанному разграничению, могут быть только вероятными, или же относящимися к фактам и реальному существованию. Однако ясно, что в данном случае подобного аргумента нет налицо, если только считать наше объяснение указанного вида заключения удовлетворительным и веским. Мы сказали, что все аргументы, касающиеся существования, основаны на отношении причинности, что наше знание этого отношения вытекает исключительно из опыта и что наши заключения из опыта основаны на предположении, что будущее будет соответствовать прошедшему. В силу этого стараться доказать последнее предположение с помощью вероятных,

или касающихся существования, аргументов — значит явно допускать круг в доказательстве, принимая за доказанное то, что как раз и составляет спорный пункт.

В действительности все аргументы из опыта основаны на сходстве, которое мы замечаем между объектами природы и которое побуждает нас к ожиданию действий, похожих на действия, уже наблюдавшиеся нами в качестве следствий из данных объектов. Конечно, только глупец или сумасшедший когда-либо решится оспаривать авторитет опыта или отвергать этого великого руководителя человеческой жизни; но философу, без сомнения, может быть разрешена по крайней мере такая доля любознательности, чтобы он мог подвергнуть исследованию тот принцип человеческой природы, который придает опыту столь могущественный авторитет и позволяет нам извлекать пользу из сходства, дарованного природой различным объектам. От причин, с виду *сходных*, мы ожидаем *сходных* же действий; в этом суть всех наших заключений из опыта. Между тем очевидно, что, если бы это заключение делал разум, оно было бы столь же совершенным с самого начала, основываясь на одном примере, как и после длинного ряда опытов. Однако здесь дело обстоит совершенно иначе. Никакие предметы не обладают большим сходством, чем яйца, но никто на основании этого внешнего сходства не ожидает найти у всех яиц одинаковый вкус. Лишь после длинного ряда определенным образом направленных однородных опытов мы достигаем твердой уверенности и отсутствия сомнений относительно какого-либо единичного факта. Но разве существует такой процесс рассуждения, посредством которого из единичного примера делали бы вывод, столь отличный от того вывода, который делают из сотни примеров, совсем не отличающихся от данного? Я ставлю этот вопрос не только с целью указать связанные с ним затруднения, но и в порядке осведомления. Я сам не могу найти, не могу вообразить такого рассуждения, но, если кто-нибудь согласится просветить меня, я готов принять его поучение.

Если скажут, что на основании нескольких однородных опытов мы *заключаем* о связи между чувственными качествами и скрытыми силами, то затруднение, признаваясь, останется тем же и только будет выражено в других словах. Снова возникает вопрос: какой процесс аргументации лежит в основании этого *заключения*? Где посредствующий член, где промежуточные идеи, связывающие суждения, столь сильно отличающиеся друг от друга? Все

признают, что цвет, плотность и другие чувственные качества хлеба сами по себе, по-видимому, не имеют никакой связи со скрытыми силами, способными питать и поддерживать [организм]. Ведь иначе мы могли бы заключить об этих силах при первом же взгляде на эти чувственные качества без помощи опыта, а это противоречит и мнениям всех философов, и самим фактам. Таково наше природное состояние невежества относительно сил и действий всех объектов. Каким же образом опыт устраняет его? Опыт лишь показывает нам ряд однородных действий, производимых определенными объектами, и учит нас, что такие-то объекты в такое-то время обладали известными способностями и силами. Когда появляется новый объект, обладающий подобными чувственными качествами, мы ожидаем, что найдем в нем подобные же силы и способности, и ждем от него такого же действия. От тела одинакового с хлебом цвета и плотности мы ожидаем сходной же питательности и способности поддерживать [организм]. Но наш ум, без сомнения, делает при этом какой-то шаг, какое-то движение вперед, которые должны быть объяснены. Когда человек говорит: *во всех предыдущих примерах я нашел такие-то чувственные качества соединенными с такими-то скрытыми силами* — и когда он говорит: *сходные чувственные качества всегда будут соединены со сходными же скрытыми силами*, он не повинен в тавтологии и суждения эти отнюдь не одинаковы ²¹. Вы говорите, что одно суждение есть заключение, выведенное из другого, но вы должны согласиться с тем, что это заключение не интуитивно, однако и не демонстративно. Какова же в таком случае его природа? Сказать, что это заключение из опыта, — не значит решить вопрос, ибо всем заключениям из опыта предпосылается в качестве основания то, что будущее будет похоже на прошедшее и что сходные силы будут соединены со сходными чувственными качествами. Если только допустимо подозрение, что порядок природы может измениться и что прошлое может перестать служить правилом для будущего, то всякий опыт становится бесполезным и не дает повода ни к какому выводу, ни к какому заключению. Поэтому с помощью каких бы то ни было аргументов из опыта доказать это сходство прошлого с будущим невозможно, коль скоро все эти аргументы основаны на предположении такого сходства. Пусть течение событий до сих пор было в высшей степени правильным, но все же одно это без нового аргумента или заключения еще не доказывает того, что оно будет таковым и впредь. Напрасно претендуете вы на то, что изучили природу вещей с помощью

прошлого опыта: их тайная природа, а следовательно, все их действия и влияния могут измениться без всякой перемены в их чувственных качествах. Это случается иногда у некоторых объектов, отчего же это не может случаться всегда у всех объектов? Какая логика, какой процесс аргументации предохраняет вас от этого предположения? Мой опыт, скажете вы, опровергает мои сомнения; но в таком случае вы не понимаете сути моего вопроса. Как существо деятельное, я вполне удовлетворен данным решением, но как философ, которому свойственна некоторая доля любознательности, если не скептицизма, я хочу узнать основание упомянутого вывода. Ни чтение, ни исследование не помогли мне пока справиться с этим затруднением и не дали удовлетворительного ответа на столь важный вопрос. Что же мне остается делать, как не предложить этот трудный вопрос публике, хотя, быть может, у меня и мало надежды на то, чтобы получить надлежащее решение. Таким путем мы по крайней мере осознаем свое невежество, если и не увеличим свое знание.

Я должен признать непростительно самоуверенным того человека, который заключает, что какой-нибудь аргумент не существует только потому, что он ускользнул от него в ходе его личного исследования. Я должен также признать, что если даже несколько поколений ученых бесполезно прилагали свои усилия к исследованию какого-нибудь предмета, то все же, быть может, было бы слишком поспешным заключать безусловно, что этот предмет свыше человеческого понимания. Даже хотя бы мы рассмотрели все источники нашего знания и заключили, что они непригодны для такого предмета, у нас все еще может остаться подозрение, что или перечисление было неполно, или наше исследование неточно. Однако относительно предмета нашего настоящего исследования можно высказать некоторые соображения, которые, как кажется, избавят нас от обвинения в самоуверенности или от подозрения в том, что мы заблуждаемся.

Несомненно, что не только самые невежественные и тупые крестьяне, но и дети и даже животные совершенствуются благодаря опыту и изучают качества объектов природы, наблюдая действия, которые следуют из них. Если ребенок испытал ощущение боли, дотронувшись до пламени свечи, то он будет стараться не приближать руки ни к какой свечке и ожидать сходного действия от причины, сходной с вышеуказанной по чувственным качествам и виду. Поэтому если вы утверждаете, что ум ребенка приходит

к данному заключению посредством некоторого процесса аргументации или формального рассуждения, то я имею полное право требовать, чтобы вы указали эту аргументацию, и вы не имеете никаких оснований отказываться от исполнения такого справедливого требования. Вы не вправе говорить, что эта аргументация туманна и, может быть, не поддается вашему исследованию, коль скоро вы признаете, что она доступна пониманию ребенка. Поэтому если у вас будет хоть минутное колебание или если вы, поразмыслив, предложите какую-нибудь сложную или глубокую аргументацию, то вы некоторым образом откажетесь от данного решения вопроса и сознаетесь, что не рассуждение побуждает нас предполагать сходство между прошлым и будущим и ожидать сходных действий от причин, которые с виду сходны. Вот положение, которое я старался доказать в этой главе; и, если я прав, я все же не претендую на то, что мною сделано какое-то великое открытие; если же правда не на моей стороне, я должен признать себя очень мало успевающим учеником, коль скоро и теперь не в состоянии открыть тот аргумент, который, по-видимому, был отлично известен мне, когда я еще лежал в колыбели.

ГЛАВА V

СКЕПТИЧЕСКОЕ РАЗРЕШЕНИЕ ЭТИХ СОМНЕНИЙ

ЧАСТЬ I

Страсть к философии, а равным образом и к религии, по-видимому, сопряжена со следующим неудобством: в то время как цель ее — исправление наших нравов и искоренение наших пороков, при неосторожном обращении она может повести лишь к потворству какой-нибудь преобладающей склонности, к более решительному и определенному направлению нашего ума в какую-нибудь сторону, которая и так чересчур *преобладает* в силу присутствующих нашему природному темпераменту наклонностей и стремлений. Очевидно, что, стремясь к величественной твердости, свойственной философу-мудрецу, и стараясь ограничить свои удовольствия областью духовной жизни, мы в конце концов, подобно Эпиктету²² и другим стоикам, можем превратить свою философию всего лишь в более утонченную систему эгоизма и дойти путем рассуждений до

отрицания всякой добродетели и всякого наслаждения обществом себе подобных. Внимательно изучая суетность человеческой жизни и постоянно размышляя о пустоте и мимолетности богатства и почестей, мы, быть может, все время потворствуем своей природной лени и, ненавидя мирскую суету и тягости деловой жизни, только ищем основательного предлога, который позволил бы нам полностью и бесконтрольно предаваться этой склонности. Существует, однако, один вид философии, по-видимому мало подверженный указанному неудобству, ибо данная философия не потворствует никакой необузданной человеческой страсти, не поощряет никакого природного аффекта или стремления. Такова академическая, или скептическая, философия. Академики²³ постоянно толковали о сомнении и воздержании от суждения, об опасности поспешных решений, о необходимости ограничить исследования, производимые нашим умом, очень узкими пределами и об отказе от всех умозрений, выходящих за пределы обыденной практической жизни. Поэтому что может больше противоречить беспечной лености нашего ума, его безрассудному самомнению, его широким претензиям и полной предрассудков доверчивости, как не названная философия? Она подавляет всякую страсть, за исключением любви к истине, а последняя никогда не доводится и не может быть доведена до чрезмерно высокой степени. Поэтому удивительно, что данная философия, почти всегда столь безвредная и невинная, бывает предметом стольких неосновательных упреков и клеветы. Но быть может, именно то самое обстоятельство, которое делает ее столь невинной, и возбуждает против нее общую ненависть и злобу? Не льстя ни одной необузданной страсти, она приобретает лишь немногочисленных сторонников, выступая же против многих пороков и безрассудств, она восстанавливает против себя массу врагов, клеймящих ее прозвищами вольнодумной, нечестивой и безбожной.

Нам нечего бояться и того, что эта философия, стараясь ограничить наши исследования рамками обыденной жизни, когда-либо подкопается под обыденные рассуждения и так далеко зайдет в своих сомнениях, что положит конец не только умозрениям, но и всякой деятельности. Природа всегда отстоит свои права и возьмет в конце концов верх над какими бы то ни было абстрактными рассуждениями. Если даже мы придем, например, к такому выводу, как в предыдущей главе, а именно что во всех заключениях, основанных на опыте, наш ум делает некоторый шаг, не подкрепляемый каким-либо аргументом или размышлением, нам нечего

будет опасаться, что на этих заключениях, от которых зависит почти все знание, когда-либо отразится подобное открытие. Если наш ум склоняется к упомянутому шагу не в силу какого-нибудь аргумента, то его приводит к нему какой-либо другой принцип, столь же веский и авторитетный, и этот принцип сохранит свое влияние до тех пор, пока не изменится природа человека. При открытии же этого принципа, вероятно, окупится вся трудность исследования.

Предположим, что человек, наделенный в высшей степени сильным разумом и способностью к размышлению, внезапно был бы перенесен в этот мир; он определенно тотчас же заметил бы постоянное следование друг за другом объектов и событий, но не был бы в состоянии открыть что-либо помимо этого. Он не мог бы с помощью какого бы то ни было умозаключения сразу дойти до идеи причины и действия, поскольку частные силы, производящие все действия в природе, никогда не открываются чувствам, а из того, что одно явление в единичном случае предшествует другому, неразумно вывести заключение, что одно из них — причина, а другое — действие. Их соединение может быть произвольным и случайным; может быть, нет никакого основания заключать о существовании одного события при появлении другого. Словом, такой человек без последующего опыта никогда не мог бы соотнести свои предположения или рассуждения с фактами или быть уверенным в чем-либо помимо того, что непосредственно встает в его памяти или же воспринимается его чувствами.

Предположим далее, что этот человек приобрел больший опыт и прожил на свете достаточно долго для того, чтобы заметить, что похожие друг на друга объекты или явления бывают постоянно соединены друг с другом. Каков же результат этого опыта? Человек тотчас же заключает о существовании одного объекта при появлении другого. Но весь его опыт не дает ему идеи или знания той скрытой силы, с помощью которой один объект производит другой, и его не принуждает выводить это заключение какой-либо процесс рассуждения. И все же он чувствует себя вынужденным сделать подобный вывод; и, даже будучи уверен, что его ум не принимает участия в этой операции, он тем не менее продолжал бы мыслить таким образом. Существует какой-то иной принцип, принуждающий его делать данное заключение.

Принцип этот есть *привычка*, или *навык*, ибо каждый раз, как повторение какого-либо поступка, или действия,

порождает склонность к возобновлению того же поступка, или действия, независимо от влияния какого-либо рассуждения или познавательного процесса, мы всегда говорим, что такая склонность есть действие *привычки*. Употребляя данное слово, мы не претендуем на то, чтобы указать последнюю причину такой склонности, мы только отмечаем всеми признаваемый и хорошо всем знакомый по своим действиям принцип человеческой природы. Быть может, мы не в состоянии вести свои исследования еще дальше или же претендовать на то, чтобы указать причину этой причины, но должны удовлетвориться привычкой как самым последним принципом всех наших заключений из опыта, какой мы только можем указать. Достаточно, если мы можем дойти хоть до этого, и нам нечего жаловаться на ограниченность своих способностей в связи с тем, что они не позволяют нам идти дальше. Притом мы, несомненно, выдвигаем здесь если не согласное с истиной, то по крайней мере весьма понятное положение, утверждая, что после [наблюдения] постоянного соединения двух объектов, например тепла и огня, веса и плотности, только привычка заставляет нас ожидать одного из них при появлении другого. Это, по-видимому, даже единственная гипотеза, с помощью которой можно выяснить затрудняющий нас вопрос: почему мы выводим из тысячи примеров заключение, которое не в состоянии вывести из одного примера, ничем не отличающегося от остальных? Разум не способен к подобной перемене; выводы, которые он делает при рассмотрении одного круга, одинаковы с теми, которые он получил бы, исследовав все круги во вселенной. Но ни один человек, видевший только однажды, что тело движется, получив толчок от другого тела, не мог бы заключить, что всякое тело придет в движение после подобного толчка. Поэтому все заключения из опыта суть действия привычки, а не рассуждения *.

* Писатели, и притом даже те, которые пишут на *моральные, политические и физические* темы, в большинстве случаев различают *разум и опыт* и предполагают, что соответствующие два способа аргументации совершенно отличны друг от друга. Первый способ признают продуктом исключительно наших интеллектуальных способностей: рассматривая а priori природу вещей и исследуя, каковы должны быть результаты их действий, мы благодаря этим способностям устанавливаем определенные принципы науки и философии. Второй считается основанным исключительно на чувствах и наблюдении, с помощью которых мы узнаем, что явилось фактическим действием операций

Итак, привычка есть великий руководитель человеческой жизни. Только этот принцип и делает опыт полезным для нас и побуждает нас ожидать в будущем хода событий, подобного тому, который мы воспринимали в прошлом. Без влияния привычки мы совершенно не знали бы никаких фактов, за исключением тех, которые непосредственно встают в памяти или воспринимаются чувствами. Мы никогда не сумели бы приспособить средства к целям или же применить наши природные силы так, чтобы произвести какое-нибудь действие. Сразу был бы положен предел всякой деятельности, а также и главной части умозрений.

единичных (*particular*) объектов, а в силу этого имеем возможность заключать и о том, что произойдет от них в будущем. Так, ограничения и стеснения со стороны гражданских властей и необходимость законного государственного строя можно защищать или на основании *разума*, который, размышляя о большой слабости и испорченности человеческой природы, учит, что ни одному человеку нельзя безопасно доверить неограниченную власть, или же на основании *опыта* и истории, которые показывают нам, как безмерно честолюбие злоупотребляло столь неосторожным доверием во все времена и во всех странах.

Такого же различия разума и опыта придерживаемся мы и во всех своих рассуждениях относительно практической жизни: мы доверяем опытному государственному деятелю, полководцу, врачу или купцу и слушаемся их, тогда как к неопытному новичку, какими бы природными талантами он ни был одарен, мы относимся с пренебрежением и презрением. Хотя и можно согласиться с тем, что разум способен строить весьма вероятные предположения относительно последствий таких-то поступков при таких-то частных условиях, все же эти предположения кажутся нам несовершенными, поскольку они не подкреплены опытом, который один только может придать прочность и достоверность правилам, выведенным путем изучения и размышления.

Но, несмотря на то что это различие пользуется всеобщим признанием как в деятельной, так и в созерцательной жизни, я, не колеблясь, объявляю, что оно в сущности ошибочно или по крайней мере поверхностно.

Если мы рассмотрим те аргументы, которые во всякой из вышеупомянутых наук считаются результатом одного лишь размышления и обдумывания, то мы увидим, что они в конце концов приводят нас к некоторому общему принципу или заключению, для которого мы не можем указать никакого основания, кроме наблюдения и опыта. Единственным различием между ними и теми правилами, которые обычно считаются результатом чистого опыта, является то, что первые не могут быть установлены без некоторого процесса мышления, без некоторого размышления о наблюдаемом явлении, имеющего целью различить его условия и вывести его следствия, тогда как во втором случае явление, узнаваемое нами из опыта, в точности и безусловно подобно тому, которое мы выводим как результат определенных условий. История Тиберия или Нерона²⁴ заставляет нас опасаться, как бы наши монархи не оказались такими же тиранами, если бы их освободили от ограничивающих их законов и парламента; однако наблюдения над мошенничеством или жестокостями в частной жизни в связи с некото-

Быть может, здесь будет уместно заметить, что хотя наши заключения из опыта и выводят нас за пределы памяти и чувств, удостоверяя нам существование фактов, которые совершались в самых отдаленных местах и в давно прошедшие времена, но в чувствах или памяти всегда должен быть какой-нибудь факт, от которого мы могли бы исходить при выводе этих заключений. Обнаружив в пустынной местности остатки величественных строений, всякий человек сможет заключить, что эта страна в древние времена была культурной и в ней обитали цивилизованные жители; но, если бы он не увидел ничего подобного, такое заключение никогда не пришло бы ему в голову. Мы узнаем о событиях прежних эпох из истории, но для этого мы должны просматривать книги, в которых находятся соответствующие сведения, и затем переходить от одного свидетельства к другому до тех пор, пока не доберемся до очевидцев и зрителей этих отдаленных событий. Словом, если бы мы не исходили из какого-нибудь факта, вспоминаемого или воспринимаемого нами, наши заключения были бы только гипотетическими; как бы ни были связаны друг с другом отдельные звенья, в основании всей цепи заключений не лежало бы ничего и мы с ее помощью не могли бы достигнуть знания о реальном существовании

рым размышлением совершенно достаточны для того, чтобы вселить в нас такое же опасение, ибо эти наблюдения служат нам примером общей испорченности человеческой природы и указывают на опасность, которой мы подвергаемся, безусловно доверяя людям. В обоих случаях опыт является последним основанием нашего вывода, нашего заключения.

Всякий человек, как бы молод и неопытен он ни был, составляет себе на основании наблюдения много общих и верных правил относительно человеческих дел и практической жизни; но надо сознаться, что, когда человек начинает применять эти правила на практике, он оказывается крайне подвержен ошибкам, пока время и дальнейший опыт не сделают их более широкими и не научат его надлежащему их употреблению и применению. Во всяком положении, во всяком событии существует много отдельных и на первый взгляд мелких частных, которые самый талантливый человек способен сначала не заметить, хотя от них полностью зависит верность его заключений, а следовательно, и мудрость его поступков. Я уже не говорю о том, что молодому и неискушенному человеку общие наблюдения и правила не всегда приходят в голову в надлежащих случаях и он не всегда применяет их с надлежащим спокойствием и разборчивостью. В действительности неопытный мыслитель совсем не мог бы мыслить, если бы у него абсолютно не было опыта, и, когда мы называем кого-нибудь неопытным, мы употребляем это слово лишь в относительном смысле, предполагая, что данное лицо обладает опытом, но в меньшей и более несовершенной степени, [чем другие].

чего-либо. Если я спрашиваю, почему вы верите в некоторый факт, о котором рассказываете, то вы должны привести мне какое-нибудь основание, и этим основанием будет какой-нибудь другой факт, связанный с первым. Но так как вы не можете продолжать действовать таким образом in infinitum, вы должны прийти в конце концов к какому-нибудь факту, имеющемуся в вашей памяти или чувствах; иначе вы должны согласиться с тем, что ваша вера совершенно ни на чем не основана.

Какое же заключение сможем мы вывести из всего этого? Очень простое, хотя, признаться, и весьма отличное от обычных философских теорий. Всякая вера в факты или реальное существование основана исключительно на каком-нибудь объекте, имеющемся в памяти или чувствах, и на привычном соединении его с каким-нибудь другим объектом. Или, иными словами, если мы заметили, что во многих случаях два рода объектов — огонь и тепло, снег и холод — всегда были соединены друг с другом, и если огонь или снег снова воспринимаются чувствами, то наш ум в силу привычки ожидает тепла или холода и *верит*, что то или другое из этих качеств действительно существует и проявится, если мы приблизимся к объекту. Подобная вера есть необходимый результат, возникающий, как только ум поставлен в указанные условия. При таких обстоятельствах эта операция нашей души (soul) так же неизбежна, как переживание аффекта любви, когда нам делают добро, или ненависти, когда нам наносят оскорбления. Все эти операции — род природных инстинктов, которые не могут быть ни вызваны, ни предотвращены рассуждением или каким-либо мыслительным и рассудочным процессом.

В этом пункте мы вполне могли бы прекратить свое философское исследование; в большинстве вопросов мы и не можем пойти дальше ни на шаг и во всех вопросах после самых неустанных и тщательных исследований должны наконец остановиться здесь. Но быть может, нам извинят нашу любознательность или даже одобряют ее, если она приведет нас к дальнейшим изысканиям и заставит еще точнее рассмотреть природу упомянутой *веры* и того *привычного соединения*, на котором она основана. Таким путем мы, может быть, найдем некоторые объяснения и аналогии, способные удовлетворить по крайней мере тех, кто любит отвлеченные науки и может найти удовольствие в спекулятивных размышлениях, которые, однако, как бы точны они ни были, могут все еще сохранять долю сомнительности и недостоверности. Что же

касается читателей с иными вкусами, то остальная часть этой главы не предназначена для них, и дальнейшие исследования могут быть вполне понятны, если даже оставить ее без внимания.

ЧАСТЬ 2

Нет ничего свободнее воображения человека; пусть оно и не может выйти за пределы первоначального запаса идей, доставляемых внутренними и внешними чувствами, зато оно обладает способностью безгранично смешивать, соединять, отделять друг от друга и делить эти идеи со всем разнообразием, на какое только способны фантазия и вымысел. Воображение может придумать ряд событий, по видимости совершенно похожих на действительность, приписать им определенное время и место, представить их существующими и нарисовать их себе со всеми подробностями, присущими любому историческому факту, в который мы верим наиболее безусловно. Но в таком случае в чем же состоит разница между подобным вымыслом и верой (*belief*)? Она не заключается в какой-нибудь определенной идее, которая присоединялась бы к любому представлению, вынуждающему наше согласие, и отсутствовала бы во всяком вымысле, признаваемом нами таковым. Коль скоро наш ум властен над всеми своими идеями, он мог бы произвольно присоединить именно эту идею ко всякому вымыслу и, следовательно, мог бы верить во что угодно, а это противоречит тому, что мы узнаем из ежедневного опыта. Мы можем в представлении присоединить голову человека к туловищу лошади, но не в нашей власти верить, что такое животное когда-либо действительно существовало.

Отсюда следует, что различие между *вымыслом* и *верой* заключается в некотором чувстве, или переживании (*sentiment or feeling*), которое присоединяется к последней, но не к первому, которое не зависит от воли и которым мы не можем распоряжаться по желанию. Оно должно возбуждаться естественно, как и все другие чувства, и возникать в силу особого состояния, в которое приводится наш ум при определенных условиях. Каждый раз, когда какой-либо объект встает в памяти или воспринимается чувствами, он мгновенно в силу привычки переносит воображение к представлению того объекта, который обычно соединен с ним, а это представление соеди-

нено с переживанием, или чувством, отличающимся от несвязных мечтаний фантазии. В этом состоит вся природа веры. Так как нет ни одного факта, в который мы верили бы настолько твердо, что не могли бы представить себе его противоположности, то между тем представлением, которое мы принимаем, и тем, которое отвергается нами, не было бы разницы, если бы не существовало некоторого чувства, отличающего одно из этих представлений от другого. Когда я вижу, что бильярдный шар движется по гладкому столу к другому шару, я легко могу себе представить, что при соприкосновении с последним он остановится. В этом представлении не заключается противоречия, но все-таки оно чувствуется совсем иначе, чем то, посредством которого я представляю (represent) толчок и передачу движения от одного шара к другому.

Если бы мы попробовали *определить* это чувство, то мы, быть может, нашли бы эту задачу очень трудной, если не совершенно невыполнимой, точно так же, как если бы мы постарались сделать определение ощущения (feeling) холода или аффекта гнева понятным существу, которое никогда не испытывало подобных переживаний (sentiments). Вера — вот самое правильное и подходящее название для этого чувства, и никому не трудно понять значение данного термина, потому что каждый постоянно сознает обозначаемое им чувство. Но быть может, нелишне будет попытаться *описать* это чувство в надежде, что таким путем мы найдем некоторые аналогии, которые позволят нам более совершенным образом объяснить его. Итак, я говорю, что вера есть не что иное, как более яркое, живое, принудительное, устойчивое и прочное представление какого-нибудь объекта, чем то, которого мы могли бы когда-либо достигнуть с помощью одного только воображения. Это разнообразие терминов, которое может показаться столь нефилософским, должно лишь обозначать тот душевный акт, который делает реальности или то, что почитается таковыми, более наличными для нас, чем вымыслы, придает им в мышлении больший вес и большее влияние на аффекты и воображение. Если только мы согласны относительно самой сути дела, то спорить о терминах бесполезно. Воображение распоряжается всеми своими идеями; оно может соединять, смешивать и разнообразить их всевозможными способами; оно может выдумывать фиктивные объекты со всеми подробностями места и времени, мо-

жет, так сказать, ставить их перед нашими глазами со всеми надлежащими красками, совершенно в том виде, в каком они могли бы существовать в действительности. Но так как невозможно, чтобы способность воображения когда-нибудь могла сама по себе привести к вере, то очевидно, что вера состоит не в особой природе или в особом порядке идей, но в *способе* их представления и в том, как они *чувствуются* духом. Я сознаюсь, что невозможно в совершенстве объяснить это чувство или этот способ представления. Мы можем пользоваться словами, выражающими нечто близко к нему подходящее, но самое верное и надлежащее название для него, как мы уже заметили раньше, — *вера*, термин, достаточно понятный каждому уже из обыденной жизни; в философии же мы не можем идти дальше утверждения, что *вера* есть нечто чувствуемое нашим духом и отличающее идеи рассудка от вымыслов воображения. Она придает первым больше веса и влияния, представляет их более значительными, упрочивает их в нашем уме и делает их руководящим принципом наших поступков. В настоящую минуту я, например, слышу голос лица, знакомого мне, и звук этот исходит как будто из соседней комнаты; это чувственное впечатление тотчас же переносит мою мысль к указанному лицу и всем окружающим его объектам; я рисую их себе существующими в настоящее время со всеми теми качествами и отношениями, которыми, как я знаю, они обладали раньше. Эти идеи гораздо прочнее овладевают моим умом, чем, например, идея волшебного замка. Они чувствуются совсем иначе и оказывают во всех отношениях гораздо большее влияние на возникновение удовольствия или страдания, радости или печали.

Подведем же теперь итог всему нашему учению и допустим, что чувство веры есть не что иное, как представление, отличающееся большей интенсивностью и устойчивостью, чем это свойственно простым вымыслам воображения, и что этот *способ* представления возникает благодаря привычному соединению объекта с чем-нибудь наличным в памяти или чувствах; я думаю, что после этих предположений не трудно будет найти другие операции ума, аналогичные вере, и свести все эти явления к еще более общим принципам.

Мы уже отметили, что природа установила связи между отдельными идеями: как только одна идея приходит нам на ум, она влечет за собой свой коррелят, легко

и неприметно привлекая к нему наше внимание. Мы свели эти принципы связи, или ассоциации, к трем принципам: *сходства, смежности и причинности* — единственным узам, связывающим наши мысли и производящим то правильное течение мышления или речи, которое в большей или меньшей степени свойственно всему человечеству. Но здесь возникает вопрос, от которого будет зависеть и разрешение занимающего нас затруднения. Случается ли при применении всех этих отношений так, чтобы при появлении одного объекта в памяти или восприятии наш ум не только переносился к представлению его коррелята, но и достигал бы более прочного и сильного представления его, чем то, которого он мог бы достигнуть при иных условиях? Это бывает, по-видимому, при той вере, которая порождается отношением причинности, а если дело обстоит так же и с другими отношениями или принципами ассоциации, то этот факт может быть признан общим законом, который проявляется во всех операциях ума ²⁵.

Ввиду этого мы можем отметить в качестве первого опыта, пригодного для нашей настоящей цели, что при появлении портрета отсутствующего друга наша идея о нем заметно оживляется благодаря *сходству*, причем любой аффект, возбуждаемый этой идеей, будь то радость или печаль, приобретает новую силу и энергию. В произведении этого действия участвуют и отношение, и наличное впечатление. Если портрет не похож на нашего друга или по крайней мере не рассчитан на его изображение, он никогда не перенесет к нему нашу мысль. Если же портрет, равно как и лицо, изображаемое им, отсутствует, то хотя наш ум и может переходить от мысли об одном к мысли о другом, однако мы чувствуем, что идея скорее ослабевает, чем оживляется, вследствие подобного перехода. Нам доставляет удовольствие видеть портрет друга, когда этот портрет помещен перед нами, но, когда его удаляют от нас, мы предпочитаем скорее представлять своего друга непосредственно, нежели посредством образа, столь же отдаленного и столь же смутно представляемого, как и изображаемое им лицо.

Церемониалы римско-католической Церкви можно считать такого же рода опытами. Приверженцы этого суеверия ²⁶, когда их упрекают в актерстве, обычно оправдываются тем, что они чувствуют благодетельное влияние всех этих внешних движений, поз и действий, проявляющееся в оживлении их благочестия и усилении их

рвления, которые бы иначе исчезли, будучи направлены исключительно на удаленные и нематериальные объекты. Мы воплощаем предметы своей веры в чувственных символах и образах, говорят они, и придаем им благодаря непосредственному присутствию этих символов большую наглядность, чем та, которой мы могли бы достигнуть путем чисто интеллектуального рассмотрения и созерцания. Чувственные объекты всегда оказывают на воображение большее влияние, чем всякие другие, и легко передают это влияние тем идеям, с которыми они связаны и сходны. Я вывожу из подобных поступков и из этого рассуждения лишь то, что влияние сходства на оживление идей очень обычно; а так как в каждом случае и сходство, и наличное впечатление должны совпадать, то мы располагаем достаточным количеством опытных данных для того, чтобы доказать реальность вышеуказанного принципа.

Мы можем подкрепить эти опыты и опытами иного рода, рассматривая действия не только *сходства*, но и *смежности*. Известно, что расстояние уменьшает силу всякой идеи; при нашем же приближении к какому-либо объекту, хотя бы последний и был еще недоступен нашим чувствам, он оказывает на наш ум влияние, сходное с влиянием непосредственного впечатления. Мысль о каком-нибудь объекте легко переносит нас к тому, что с ним смежно, но лишь непосредственное присутствие объекта делает это с наивысшей живостью. Когда я нахожусь на расстоянии всего нескольких миль от дома, то, что относится к нему, ближе затрагивает меня, чем когда меня отделяют от него двести лиг, хотя даже и на этом расстоянии мысль о чем-нибудь находящемся вблизи от моих друзей или родных, естественно, вызывает представление о них. Но так как в последнем случае оба объекта моего ума суть идеи, то, несмотря на легкость перехода от одной к другой, этот переход сам по себе не в состоянии придать большей живости ни той, ни другой идее ввиду отсутствия непосредственного впечатления*.

* «Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus, aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Plato in mentem, quem acceperimus primum hic disputare solitum: cujus etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic ejus auditor Polemo; cujus ipsa illa sessio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam nostram, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor

Нет сомнения в том, что причинность оказывает такое же влияние на нас, как и оба других отношения — сходство и смежность. Суеверные люди любят реликвии святых и подвижников по той же причине, в силу которой они прибегают к символам или образам: они надеются с их помощью оживить свою набожность и получить более непосредственное и ясное представление о том примерном образе жизни, которому они стремятся подражать. Очевидно, что для набожных людей наилучшей реликвией святого будут предметы, сделанные им собственноручно; если же его одежда и мебель тоже рассматриваются с этой точки зрения, то это потому, что они некогда были в его распоряжении, что он передвигал их, пользовался ими. В силу сказанного их следует рассматривать как неполные результаты (effects) его деятельности, связанные со святым более краткой цепью следствий, чем какие-нибудь другие явления, на основании которых мы узнаем о реальности его существования.

Предположим, что нам был бы представлен сын уже давно умершего или находящегося в отсутствии друга; очевидно, что данный объект тотчас воскресил бы свой коррелят и вызвал бы в наших мыслях все прежние близкие и душевные отношения, притом в более ярких красках, чем они в ином случае могли бы предстать перед нами; это было бы еще одним явлением, по-видимому подтверждающим вышеупомянутый принцип.

Легко заметить, что при этих явлениях всегда подразумевается вера в коррелятивный объект, без которой отношение было бы недействительным. Действие, оказываемое на нас портретом, предполагает *веру* в то, что наш друг некогда существовал. Близость к дому не может возбудить наших идей о доме, если мы не *верим* в то, что он действительно существует. И я утверждаю, что эта вера там, где она выходит за пределы памяти или чувств, такова же по природе и возникает в силу тех же причин, как и объясненные нами здесь переход мысли и живость представления. Когда я бросаю кусок сухого дерева в огонь, мой ум тотчас же переходит к представлению о том, что это усилит пламя, а не затушит его. Этот переход мысли от причины к действию происходит не

esse videtur postquam est major, solebam intuens, Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis est in locis; ut non sine causa ex his memoriae deducta sit disciplina». — *Cicero, De Finibus*, lib. V, 2²⁷.

благодаря разуму, он всецело обязан своим происхождением привычке и опыту. А так как он начинается с объекта, воспринимаемого чувствами, то он придает идее, или представлению, пламени больше силы и живости, чем это свойственно всякой слабой и мимолетной мечте воображения. Эта идея возникает мгновенно; мысль тотчас же переходит к ней и сообщает ей всю силу представления, заимствованную от наличного впечатления. Разве, когда меч приставлен к моей груди, идея раны и боли встает передо мной не сильнее, чем когда мне предлагают стакан вина, хотя бы данная идея и пришла мне на ум случайно при появлении последнего объекта? Но чем же может быть вызвано в данном случае такое сильное представление, если не наличием объекта и не привычным переходом от него к идее другого объекта, который мы имели обыкновение соединять с предыдущим? В этом целиком состоит операция нашего ума, совершаемая при всех заключениях, относящихся к фактам и существованию; и мы рады тому, что в состоянии найти некоторые аналогии, которые могут ее объяснить. Переход от имеющегося налицо объекта к коррелятивной идее во всех случаях сообщает последней силу и прочность.

Итак, здесь существует разновидность предустановленной гармонии — между ходом природы и сменой наших идей, и, хотя силы, управляющие первым, нам совершенно неизвестны, тем не менее наши мысли и представления, как мы видим, подчинены тому же единому порядку, что и другие создания природы. Принцип же, который произвел это соответствие, есть привычка, столь необходимая для существования человеческого рода и регулирования нашего поведения при всяких обстоятельствах и случайностях нашей жизни. Если бы присутствие объекта не возбуждало мгновенно идеи тех объектов, которые обычно с ним соединяются, все наше знание должно было бы ограничиваться узкой атмосферой нашей памяти и чувств и мы никогда не были бы в состоянии приспособить средства к целям или воспользоваться нашими природными силами для того, чтобы совершить добро или избежать зла. Тот, кто находит удовольствие в открытии и созерцании *целевых причин*, найдет здесь достаточный повод для удивления и восторга.

Ради дальнейшего подтверждения вышеизложенной теории я прибавлю, что поскольку операция нашего ума, с помощью которой мы заключаем о сходных действиях

на основании сходных причин и *vice versa*, столь необходима для существования всего человеческого рода, то невероятно, чтобы она могла быть доверена нашему разуму с его ошибочными выводами, разуму, который так медлителен в своих операциях, который совершенно не проявляется в первые годы нашего детства и в лучшем случае во всяком возрасте и в любом периоде человеческой жизни чрезвычайно подвержен ошибкам и заблуждениям. Гораздо более совместимо с обычной мудростью природы доверить столь необходимый акт ума какому-нибудь инстинкту, или механической тенденции, непогрешимой в своих действиях, способной обнаружиться при первом же проявлении жизни и мысли и независимой от всяких вымученных дедукций рассудка (*understanding*). Природа научила нас управлять нашими членами, не ознакомив нас с мускулами и нервами, которые приводят их в движение; она же вселила в нас инстинкт, который влечет нашу мысль в направлении, соответствующем порядку, установленному ею среди внешних объектов, влечет, несмотря на то что мы незнакомы с теми силами, от которых всецело зависит этот правильный порядок и чередование объектов.

ГЛАВА VI О ВЕРОЯТНОСТИ *

Хотя в мире не существует ничего подобного *случайности*, наше незнание истинной причины какого-либо явления производит на ум такого рода впечатление и порождает такой вид веры, или мнения.

Несомненно, существует вероятность, основанная на преобладании шансов одной из сторон, и, по мере того как это преобладание растет и превосходит противоположные шансы, вероятность возрастает в той же пропорции, порождая еще большую степень веры, или согласия, по отношению к той стороне, которая, как мы замечаем, преобладает.

* Г-н Локк делит все аргументы на демонстративные и вероятные; с этой точки зрения мы должны признавать только вероятным, что все люди должны умереть или что солнце взойдет завтра. Но для того чтобы больше приспособить свой язык к обычному словоупотреблению, мы должны разделить аргументы на *демонстративные доказательства, доказательства из опыта и вероятности*, подразумевая под доказательствами из опыта такие основанные на опыте аргументы, которые не оставляют места сомнению или противоположному тезису.

Если бы на четырех сторонах игральной кости была одна цифра, или одинаковое число очков, а на двух остальных — другая цифра, или другое число очков, то было бы вероятнее, что выпадут первые, а не вторые; хотя, в случае если бы тысяча сторон была отмечена одинаковым способом и только одна сторона иначе, соответствующая вероятность была бы гораздо больше, а наше ожидание события или вера в него более прочна и надежна. Такой процесс мышления или рассуждения может показаться очень обычным и очевидным, но тем, кто рассмотрит его ближе, он, быть может, даст повод к любопытным размышлениям.

Кажется очевидным, что наш ум, стараясь наперед определить результат, который может произойти от бросания такой кости, считает шансы любой из сторон одинаковыми; сама природа случайности и заключается ведь как раз в полном равенстве всех подлежащих рассмотрению частных случаев. Однако, находя в одном случае совпадение большего числа сторон, чем в другом, наш ум чаще возвращается к этому случаю и чаще встречается с ним, размышляя о различных возможностях, или шансах, от которых зависит окончательный результат. Это совпадение нескольких возможностей в одном частном случае немедленно порождает в силу неизъяснимого предначертания природы чувство веры и дает этому случаю перевес над противоположным, который опирается на меньшее число возможностей и не так часто приходит на ум. Если мы согласимся с тем, что вера есть не что иное, как более устойчивое и сильное представление объекта, чем то, которое бывает при простых вымыслах воображения, то эта операция ума может быть до известной степени объяснена. Совпадение нескольких случайностей или возможностей (*views or glimpses*) сильнее запечатлевает идею в воображении, дает ей большую силу и мощь, делает ее влияние на страсти и аффекты более ощутимым — одним словом, порождает то доверие или ту надежность, в которых и заключается природа веры и мнения.

С вероятностью причин дело обстоит так же, как и с вероятностью случайностей. Существуют некоторые причины, однообразно и постоянно производящие определенное действие, и до сих пор еще не было случая упущения или неправильности в их деятельности. Огонь всегда жег, а в воде любой человек всегда захлебывался; порождение движения посредством толчка и тяготения — всеобщий закон, до сих пор не допускавший ни одного исключения. Но есть другие причины, дей-

ствии которых более неправильно и недостоверно: ремень не всегда оказывался слабительным, а опиум — усыпляющим средством для каждого, кто принимал эти лекарства. Правда, если какая-нибудь причина не производит своего обычного действия, то философы не приписывают это обстоятельство какой-либо неправильности в природе, но предполагают, что некоторые тайные причины, коренящиеся в особом строении частей, помешали осуществиться данному действию. Тем не менее наши рассуждения и выводы относительно события таковы, как если бы этот принцип был недействителен. Ввиду того что привычка принуждает нас переносить прошлое на будущее во всех наших заключениях, мы с полной уверенностью, не оставляя места для каких-либо противоположных предположений, ожидаем события там, где прошлое было вполне правильным и единообразным. Но если различные действия вытекали из причин, которые *с виду* в точности похожи друг на друга, то все эти различные действия должны прийти нам на ум при перенесении прошлого на будущее и мы должны принимать их в расчет, когда определяем вероятность события. Хотя мы отдаем предпочтение тому действию, которое было самым обычным, и верим, что произойдет именно оно, мы не должны оставлять без внимания остальные действия, но обязаны признать наличие определенного веса и силы у каждого из них пропорционально тому, насколько часто мы с ними встречались. Почти во всех странах Европы можно с большей вероятностью ожидать в течение января мороза, чем предполагать, что весь этот месяц сохранится мягкая погода, но вероятность эта меняется в зависимости от климата и приближается к достоверности в более северных государствах. Итак, перенося прошлое на будущее, чтобы определить действие, которое окажется результатом какой-нибудь причины, мы, по-видимому, переносим различные события в той же пропорции, в какой они проявлялись в прошлом, представляя себе, что одно из них произошло, например, сто раз, другое — десять, а третье — один. Так как большое число возможностей совпадает здесь в одном событии, они подкрепляют и подтверждают его в нашем воображении, порождают то чувство, которое мы называем *верой*, и дают объекту этого чувства преимущество перед противоположным событием, которое не подкреплено таким же числом опытов и не так часто приходит на ум при перенесении прошлого на будущее. Пусть кто-либо попытается объяснить эту операцию ума с помощью какой-либо из общепризнан-

ных систем философии, и он увидит, как это трудно. Что касается меня, то я сочту себя удовлетворенным, если мои замечания возбуждают любопытство философов и покажут им, как неудовлетворительно трактуются во всех общепринятых теориях столь любопытные и глубокие вопросы.

ГЛАВА VII

ОБ ИДЕЕ НЕОБХОДИМОЙ СВЯЗИ²⁸

ЧАСТЬ I

Громадное преимущество математических наук перед моральными состоит в том, что идеи первых, будучи доступными ощущению, всегда ясны и определены; малейшее различие между этими идеями тотчас же может быть замечено, и одинаковые термины всегда выражают одни и те же идеи без всякой двусмысленности или изменения. Овал никогда не принимают за круг, а гиперболу — за эллипс. Равнобедренный и разносторонний треугольники отделены друг от друга более точными границами, нежели порок от добродетели и добро от зла. Когда в геометрии определяется какой-нибудь термин, наш ум всегда с готовностью сам по себе подставляет определение на место определяемого термина, а если мы даже и не прибегаем к определению, то сам объект может быть воспринят чувствами и в силу этого представлен устойчиво и ясно. Но более тонкие духовные переживания, операции познания, разнообразные волнения страстей, будучи сами по себе в сущности отчетливо разграниченными, легко ускользают от нас, когда мы их наблюдаем при помощи рефлексии, и не в нашей власти вновь вызывать первичный объект каждый раз, как нам случится его рассматривать. В силу этого двусмысленность постепенно вкрадывается в наши рассуждения: похожие друг на друга объекты мы легко принимаем за тождественные, и заключение в конце концов очень сильно отклоняется от посылок.

Несмотря на это, мы можем смело утверждать, что, если рассматривать указанные науки в надлежащем свете, их преимущества и неудобства почти возмещают друг друга и ставят их в равное положение. Пусть наш ум с большей легкостью сохраняет ясными и определенными геометрические идеи, зато для того, чтобы достичь более туманных истин этой науки, он должен

протянуть гораздо более длинную и запутанную цепь рассуждений и сопоставить гораздо более удаленные друг от друга идеи. И если моральные идеи, когда не соблюдаются все предосторожности, легко становятся темными и смутными, то выводы в относящихся к ним рассуждениях гораздо более кратки и посредствующие ступени, ведущие к заключению, гораздо менее многочисленны, чем в науках, трактующих о количестве и числе. Действительно, мы едва ли найдем у Евклида хоть одно положение, которое столь просто, что не состоит из большего числа частей, чем какое-либо моральное рассуждение, не вдающееся в область химер и вымыслов. Если нам удастся сделать хоть несколько шагов, прослеживая принципы человеческого духа, мы можем быть очень довольны своими успехами, принимая в соображение то, как быстро природа преграждает путь всем нашим исследованиям относительно причин и приводит нас к осознанию нашего невежества. Таким образом, главным препятствием для наших успехов в моральных или метафизических науках является темнота идей и двусмысленность терминов; главное же затруднение в математике состоит в протяженности умозаключений и обилии размышлений, необходимых для того, чтобы прийти к какому-нибудь выводу; и, быть может, нашим успехам в естественной философии препятствует главным образом недостаток необходимых опытов и явлений, которые часто оказываются открыты случайно и не всегда могут быть найдены, когда это нужно, даже посредством самого прилежного и осторожного исследования. А поскольку моральная философия до сих пор, по-видимому, достигла меньших успехов, чем геометрия или физика, то мы можем вывести отсюда, что если в данном отношении между упомянутыми науками и существует различие, то для устранения трудностей, мешающих прогрессу первой, требуются большая тщательность и большие дарования.

В метафизике нет более темных и неопределенных идей, чем идеи *мощи, силы, энергии* или *необходимой связи*, с которыми нам приходится постоянно иметь дело во всех своих рассуждениях. Поэтому мы постараемся в данной главе по возможности установить точное значение этих терминов и устранить таким образом хотя бы часть той темноты, в которой так часто обвиняют этот вид философии.

Положение, гласящее, что все наши идеи суть не что иное, как копии наших впечатлений, или, другими слова-

ми, что мы не можем *мыслить* что-либо, чего предварительно не *воспринимали* с помощью внешних чувств или же внутреннего чувства, не вызовет, как мне думается, особых споров. Я старался* объяснить и доказать это положение и выразил надежду на то, что путем его правильного применения люди могут добиться большей ясности и точности в философских рассуждениях, чем та, которой они до сих пор были в состоянии достигнуть. Быть может, мы в состоянии хорошо познать сложные идеи с помощью определения, являющегося не чем иным, как перечислением частей, или простых идей, из которых составлены сложные. Но когда мы доведем свои определения до самых простых идей и все же будем находить в них некоторую двусмысленность и темноту, какое же средство останется еще в нашем распоряжении? Что сможем мы изобрести для того, чтобы пролить свет на эти идеи и сделать их вполне точными и определенными для нашего умственного взора? Указать впечатления, или первичные чувствования, с которых эти идеи скопированы. Все эти впечатления сильны и ощутимы (*sensible*), они не оставляют места двусмысленности, они не только сами ярко освещены, но могут пролить свет и на соответствующие им идеи, скрытые во тьме. Таким путем нам, возможно, удастся изобрести новый микроскоп, или оптический инструмент, с помощью которого самые мелкие, самые простые идеи моральных наук могут быть увеличены настолько, что легко поддадутся нашему наблюдению и станут доступными познанию наравне с самыми крупными и ощутимыми идеями, какие только могут стать предметом нашего исследования.

Итак, чтобы вполне ознакомиться с идеей силы (*power*), или необходимой связи, рассмотрим соответствующее впечатление, а чтобы найти с большей несомненностью это впечатление, будем искать его во всех источниках, из которых оно только может быть почерпнуто.

Рассматривая окружающие нас внешние объекты и деятельность причин, мы никогда не в состоянии, исходя из одного примера, открыть какую-либо силу, или необходимую связь, и вообще какое-нибудь качество, связывающее действие с причиной и делающее первое неизменным следствием второй. Мы находим только, что первое действительно, фактически следует за второй.

* [См.] гл. II, «О происхождении идей».

Толчок, производимый одним бильярдным шаром, сопровождается движением второго. И это все, что является *внешним* чувствам. Дух не получает от этой последовательности объекта никакого чувства, или *внутреннего* впечатления, а значит, ни в каком единичном, частном случае причинности нет ничего такого, что могло бы вызвать идею силы, или необходимой связи.

При первом появлении объекта мы никогда не можем предположить, какое действие он произведет. Но если бы сила, или энергия, какой-нибудь причины могла быть открыта умом, мы были бы в состоянии предвидеть действие даже без помощи опыта и с уверенностью высказывать о нем суждение сразу с помощью одного лишь мышления и рассуждения.

В действительности нет ни одной частицы материи, которая посредством своих качеств, доступных ощущению, проявила бы какую-нибудь силу, или энергию, или дала бы нам повод воображать, что она может что-либо произвести или сопровождаться другим объектом, который мы могли бы назвать ее действием. Плотность, протяжение, движение — эти качества представляют собой нечто законченное и никогда не указывают на какое-нибудь другое явление, которое могло бы быть их результатом. События во вселенной постоянно чередуются, и один объект сменяет другой в непрерывной последовательности; но сила, или мощь, приводящая в движение весь механизм, полностью скрыта от нас и никогда не проявляется ни в одном из доступных ощущению качеств тел. Мы знаем, что тепло фактически постоянно сопровождает пламя, но, какова между ними связь, не можем ни предположить, ни вообразить. Итак, невозможно, чтобы идея силы была выведена из рассмотрения единичных примеров деятельности тел, коль скоро никакое тело никогда не проявляет силы, которая могла бы послужить первоисточником этой идеи *.

Поскольку внешние объекты, будучи такими, какими они являются чувствам, не дают нам посредством своих действий в единичных случаях идеи силы, или необходи-

* Г-н Локк в своей главе о силе ²⁹ говорит, что, обнаружив посредством опыта в материи много новых порождений и заключив, что где-нибудь должна существовать сила, способная их произвести, мы с помощью этого рассуждения доходим наконец до идеи силы. Но никакое рассуждение никогда не может дать нам новой, первичной простой идеи, в чем сознается и сам философ. Следовательно, происхождение данной идеи никоим образом не могло быть таковым.

мой связи, посмотрим, не проистекает ли эта идея из рефлексии над операциями нашего собственного ума и не скопирована ли она с какого-нибудь внутреннего впечатления. Можно сказать, что мы ежеминутно сознаем свою внутреннюю силу, чувствуя, что путем простого повеления воли можем приводить в движение органы своего тела или направлять свои духовные способности. Акт воли производит движение в наших членах или вызывает новую идею в нашем воображении; это воздействие воли мы знаем благодаря сознанию; отсюда мы приобретаем идею силы, или энергии, и уверенность в том, что и сами наравне со всеми другими разумными существами обладаем силой³⁰. Итак, эта идея есть идея рефлексии, ибо она возникает путем рефлексии над деятельностью нашего собственного ума и над властью, проявляемой волей как над органами тела, так и над способностями души.

Перейдем к рассмотрению этой попытки объяснения³¹ и сперва рассмотрим то, что касается влияния воли на органы нашего тела. Это влияние, отметим мы, есть факт, который, подобно всем другим естественным явлениям, может быть обнаружен только путем опыта и никогда не может быть выведен заранее из какой-нибудь заключающейся в причине явной энергии, или силы, которая бы связывала причину с действием и превращала второе в неизменное следствие первой. Движение нашего тела следует за повелением нашей воли — это мы сознаем ежеминутно. Но от непосредственного осознания средств, с помощью которых это происходит, и энергии, благодаря которой воля производит столь необычное действие, мы настолько далеки, что последние всегда будут ускользать от нашего самого тщательного исследования.

Ибо, *во-первых*, есть ли во всей природе принцип более таинственный, нежели связь души и тела, принцип, благодаря которому предполагаемая духовная субстанция приобретает над материальной такое влияние, что самая утонченная мысль может действовать на самую грубую материю? Если бы мы были в силах путем тайного желания передвигать горы или направлять планеты по их орбитам, то эта обширная власть не была бы более необыкновенной или более превышающей наше понимание, чем упомянутая выше. Но если бы при помощи сознания мы восприняли в воле силу, или энергию, мы должны были бы знать эту силу и ее связь с действием, а также тайное единение души с телом и природу обеих

этих субстанций, благодаря которой одна из них способна во многих случаях действовать на другую.

Во-вторых, мы не способны в равной мере произвольно приводить в движение все органы нашего тела, хотя и не можем указать для объяснения столь значительного различия между отдельными органами никакого основания, кроме опыта. Почему воля влияет на язык и пальцы, а не на сердце или печень? Этот вопрос не смутил бы нас, если бы мы сознавали силу в первом случае и не сознавали ее во втором; мы поняли бы тогда независимо от опыта, почему власть воли над органами тела ограничена именно такими, а не иными пределами; в совершенстве зная в данном случае силу, или мощь, с помощью которой действует воля, мы знали бы также, почему ее влияние достигает именно таких границ, а не простирается и дальше.

Человек, нога или рука которого внезапно поражена параличом или же который недавно утратил эти члены, первоначально часто пытается двигать ими и пользоваться ими для обычного употребления. При этом он настолько же сознает в себе силу управлять этими членами, насколько человек, находящийся в полном здоровье, сознает в себе силу приводить в движение любой член, находящийся в нормальном состоянии и положении. Но сознание никогда не обманывает нас: следовательно, мы ни в том, ни в другом случае не сознаем никакой силы; мы узнаем о влиянии своей воли лишь посредством опыта, а опыт только учит нас тому, что одно явление постоянно следует за другим, но не открывает нам тайной связи, соединяющей их и делающей их неотделимыми друг от друга.

В-третьих, мы узнаем из анатомии, что непосредственным объектом силы при произвольном движении является не сам движимый орган, а некоторые мускулы, нервы, жизненные духи³² или, быть может, нечто еще более тонкое и неизвестное, посредством чего движение постепенно передается, пока оно не достигнет того самого органа, движение которого и является непосредственным объектом хотения. Возможно ли более несомненное доказательство того, что сила, производящая всю эту операцию, не только не познается нами непосредственно и полностью при помощи внутреннего чувства или сознания, но и является в высшей степени таинственной и непонятной? Наш дух хочет вызвать определенное явление, и тотчас же производится другое явление, неизвестное

нам и совершенно отличное от того, которое мы намеревались вызвать; это явление снова вызывает другое, столь же неизвестное, и так далее, пока после долгого чередования не будет наконец произведено желаемое явление. Но если бы мы чувствовали первичную силу, мы должны были бы знать ее, а значит, и действие ее также должно было бы быть нам известно, поскольку всякая сила и ее действие соотносительны. И *vice versa*, если бы действие было неизвестно, то и сила не могла бы быть известной или чувствуемой. Действительно, каким образом можем мы сознавать в себе силу двигать своими членами, если мы не обладаем такой силой и нам свойственна лишь сила приводить в движение некоторые жизненные духи, которые, правда, в конце концов производят движение наших членов, но действуют при этом совершенно непонятным для нас образом?

Я надеюсь, что из всего этого мы можем заключить без излишней самонадеянности, но с уверенностью, что наша идея силы не скопирована с какого-либо переживания силы или сознания ее внутри нас, когда мы начинаем какое-либо телодвижение или же употребляем свои члены так, как этого требует их назначение, их цель. Что их движение следует за повелением воли — это обычный факт опыта, подобный другим естественным событиям. Но сила, или энергия, его производящая, и здесь так же неизвестна и непредставима, как в других естественных событиях*.

Будем ли мы утверждать после этого, что сознаем силу, или энергию, в своем уме, когда с помощью акта

* Могут заявить, что идея силы и мощи вызывается в нас тем сопротивлением, которое мы встречаем в телах и которое часто заставляет нас проявлять всю свою мощь, или напрягать все свои силы. Этот-то *pisus*, или напряженное усилие, сознаваемое нами, и есть то первичное впечатление, с которого скопирована данная идея. Но *во-первых*, мы приписываем силу значительному числу таких объектов, к которым совершенно неприложима мысль о таком сопротивлении или напряжении силы: Верховному Существо, которому ничто не сопротивляется; духу, повелевающему идеями и членами тела при обычном мышлении и движении, когда действие следует непосредственно за проявлением воли без всякого напряжения или усилия; неодушевленной материи, неспособной к такому чувствованию. *Во-вторых*, это чувство усилия при преодолении сопротивления не имеет известной нам связи с каким бы то ни было явлением; то, что следует за ним, мы знаем из опыта, но не могли бы этого знать *a priori*. Надо, однако, признать, что, хотя испытываемый нами физический *pisus* и не может дать нам точной и определенной идеи силы, он в значительной мере входит в состав той обыденной неточной идеи, которую мы образуем о последней³³.

или повеления своей воли вызываем новую идею, сосредоточиваемся на ее созерцании, рассматриваем ее со всех сторон и наконец оставляем ее ради какой-либо другой идеи, едва лишь сочтем, что исследовали ее с достаточной точностью? Я думаю, те же аргументы докажут нам, что даже такое повеление воли не доставляет нам действительной идеи силы, или энергии.

Во-первых, нужно допустить, что, зная силу, мы знаем именно ту черту причины (circumstance in the cause), вследствие которой она способна произвести действие, ибо предполагается, что то и другое суть синонимы. Итак, мы должны знать и причину, и действие, и отношение между ними. Но разве мы можем претендовать на знание природы человеческой души и природы идеи или на знание способности одной из них произвести другую? Это настоящее творение, создание нечего из ничего, требующее столь большой силы, что на первый взгляд она может показаться нам недоступной какому-либо существу, за исключением существа бесконечного. По крайней мере мы должны сознаться, что такая сила не переживается, не познается нашим духом и он даже не может ее представить. Мы переживаем только событие, а именно наличие идеи, следующей за повелением воли; но способ, каким производится эта операция, и сила, ее производящая, совершенно недоступны нашему пониманию.

Во-вторых, власть духа над самим собой так же ограничена, как и его власть над телом, и границы эти познаются не с помощью разума и не в силу знакомства с природой причины и действия, а только с помощью опыта и наблюдения, как и все другие явления природы и действия внешних объектов. Наша власть над чувствами и аффектами гораздо слабее власти над идеями, хотя и последняя ограничена очень узкими пределами. Кто же возьмется за то, чтобы указать последнее основание этих границ или объяснить, почему данная сила отсутствует в одном случае и имеется налицо в другом?

В-третьих, эта власть над самим собой очень различна в разное время: здоровый человек обладает ею в большей степени, чем тот, кто томим недугом; мы лучше владеем своими мыслями утром, чем вечером, натошак, нежели после сытного обеда. Но можем ли мы указать иное основание этих различий, помимо опыта? Где же в таком случае та сила, которую мы якобы создаем? Нет ли в духовной или в материальной субстанции или же в обеих какого-нибудь скрытого механизма или строения

частей, от которого зависит действие и которое, будучи совершенно неизвестно нам, делает и силу, или энергию, воли в равной мере неизвестной и непостижимой?

Хотение, несомненно, хорошо известный нам духовный акт. Сделайте его предметом рефлексии, рассмотрите его всесторонне—найдете ли вы в нем что-либо подобное творческой силе, с помощью которой оно вызывало бы из ничего новую идею, подражая, если можно так выразиться, этим подобием *fiat*³⁴ всемогуществу художника, если мне будет позволено так выразиться, вызвавшего к существованию все разнообразие картин природы? Мы не только не сознаем этой энергии в воле, но нам необходим самый достоверный опыт, каким мы только обладаем, чтобы убедиться в том, что такие необыкновенные действия вообще когда-либо происходят из простого акта хотения.

Большинство людей не находят никакой трудности в объяснении наиболее обыкновенных и привычных действий природы, например: падения тяжелых тел, роста растений, рождения животных или насыщения организмов пищей, предполагая, что во всех этих случаях ими воспринимается та самая сила, или энергия, причины, благодаря которой последняя соединяется со своим действием и всегда оказывается в своих операциях непогрешимой. В силу долгой привычки они приобретают такой склад ума, что при появлении причины тотчас же с уверенностью ждут ее обычного спутника и едва ли допускают возможность того, чтобы результатом ее оказалось какое-нибудь другое явление. Только при открытии необычайных явлений, например: землетрясений, чумы или каких-нибудь чудес, люди бессильны указать соответствующую причину и объяснить, каким образом последняя производит действие. В таких затруднительных случаях они обычно прибегают к какому-нибудь невидимому разумному принципу*, считая его непосредственной причиной явления, поражающего их и необъяснимого, по их мнению, с помощью обычных сил природы. Но философы, ведущие свои исследования несколько дальше, тотчас же замечают, что даже в наиболее привычных явлениях энергия причины столь же непостижима, как и в самых необыкновенных, и что путем опыта мы только узнаём часто происходящее *соединение*

* Θεὸς ἀπὸ μηχανῆς³⁵.

объектов, никогда не будучи в состоянии постигнуть что-либо вроде *связи* между ними. Поэтому многие философы считают себя вынужденными в силу разумных оснований прибегать во всех случаях к тому самому принципу, к которому обыкновенные люди обращаются только в случаях, кажушихся чудесными и сверхъестественными. Они признают дух и разум не только последней и первичной причиной всех вещей, но и прямой и единственной причиной всех явлений в природе. Они заявляют, что объекты, обычно называемые *причинами*, в действительности суть не что иное, как *поводы*, и что истинным и прямым принципом всякого действия является не какая-либо сила, или мощь, природы, но веление Верховного Существа, которое хочет, чтобы определенные объекты всегда соединялись друг с другом. Вместо того чтобы говорить, что один бильярдный шар движет другой с помощью силы, которую он получил от Творца природы, они говорят, что само Божество посредством особого веления движет второй шар, причем оно определяется к этому действию толчком первого шара в силу тех общих законов, которые само учредило для себя ради управления вселенной. Но философы, идущие еще дальше в своих исследованиях, открывают, что, совершенно не зная той силы, от которой зависит взаимодействие тел, мы так же мало знаем и ту силу, в зависимости от которой находится действие духа на тело или тела на дух, и что в обоих случаях мы одинаково не в состоянии указать последний принцип ни на основании внешних чувств, ни на основании сознания. Итак, одинаковое незнание приводит этих философов к одинаковому заключению. Они утверждают, что Божество есть непосредственная причина связи души и тела и что не органы чувств, возбужденные внешними предметами, производят в нашем духе ощущения, а особое веление всемогущего Творца возбуждает определенное ощущение вслед за определенным движением в органе. Точно так же не энергия воли производит движение наших членов в пространстве, а сам Бог, соблаговолив оказать помощь нашей воле, которая сама по себе бессильна, повелевает совершить это движение, ошибочно приписываемое нами нашей личной силе и мощи. Но и на данном заключении философы не останавливаются; иногда они распространяют этот вывод на самый дух и его внутренние операции; наше духовное зрение, или представление идей, [говорят они], есть не что иное,

как откровение, данное нам нашим Творцом. Когда мы произвольно обращаем свои мысли к какому-нибудь объекту и вызываем его образ в воображении, не наша воля порождает эту идею, а Творец вселенной открывает ее нашему духу и вызывает ее в нашем сознании.

Таким образом, по мнению этих философов, все полно Божеством. Не довольствуясь принципом, гласящим, что все существует только по его воле и ничто не обладает силой иначе как с его соизволения, они отказывают природе и всем сотворенным существам во всякой силе, чтобы сделать зависимость их от Божества еще более ощутимой и непосредственной. Они не замечают, что посредством этой теории убавляют, а не умножают величие тех атрибутов, которые они так хотят прославить. Уступка некоторой доли силы низшим существам, конечно, требует от Божества большего могущества, чем порождение всего сущего его прямым личным велением. Для того чтобы сразу устроить всю вселенную с такой совершенной предусмотрительностью, что она сама собой, своими собственными действиями стала бы служить целям провидения, требуется большая мудрость, чем если бы великий Творец был принужден ежеминутно прилаживать части вселенной друг к другу и оживлять своим дыханием все колеса этого изумительного механизма³⁶.

Но для более философского опровержения этой теории, быть может, окажутся достаточными два следующих рассуждения.

Во-первых, мне думается, что эта теория о всеобъемлющей энергии и деятельности Верховного Существа слишком смела для того, чтобы убедить человека, достаточно оценившего слабость человеческого разума и те узкие пределы, которыми последний ограничен во всех своих операциях. Пусть цепь аргументов, ведущих к ней, в высшей степени логична, все же в нас должно возникнуть сильное подозрение, если не полная уверенность в том, что эта теория совершенно выводит нас за доступные нам пределы, коль скоро она приводит нас к столь необычайным и удаленным от обычной жизни и опыта заключениям. Мы попадаем в сказочное царство, еще далеко не достигнув последних ступеней своей теории, но там у нас уже нет оснований доверять нашему обычному методу аргументации или признавать авторитетность наших обычных аналогий и вероятностей. Наше мерило слишком мало для измерения столь необъятных глубин. И как бы мы ни льстили себя надеждой, что на каждом

шагу руководствуемся некоторым правдоподобием и опытом, мы можем быть уверены, что этот воображаемый опыт не имеет никакой авторитетности, поскольку его применяют к предметам, лежащим совершенно вне сферы опыта. Но мы еще найдем случай вернуться к этому позднее *.

Во-вторых, я не вижу никакой силы в аргументах, на которых основана эта теория. Правда, мы не знаем, каким образом тела действуют друг на друга: их сила, или энергия, совершенно непостижима для нас; но разве нам не одинаково неизвестны тот способ или та сила, с помощью которых дух, даже верховный, действует на себя или же на тела? Откуда, скажите мне, мы приобретаем идею этой силы? Мы не переживаем и не сознаем ее в себе, у нас нет идеи Верховного Существа, кроме той, которую мы образуем путем рефлексии над своими собственными способностями. Поэтому, если бы мы сочли наше неведение достаточным основанием для отрицания чего-либо, мы пришли бы к принципиальному отрицанию всякой энергии в Верховном Существо, подобно тому как мы отрицаем ее в самой грубой материи, ибо мы, несомненно, так же мало понимаем действия первого, как и действия второй. Разве представить себе, что движение может возникнуть благодаря толчку, более трудно, чем представить, что оно может быть вызвано хотением? В обоих случаях единственное, что мы знаем,— это наше глубокое невежество **.

* Глава XII.

** Мне незачем подробно рассматривать здесь приписываемую материи *vis inertiae*³⁷, о которой так много говорится в новой философии. Мы узнаем из опыта, что тело, пребывающее в покое или движении, остается в этом состоянии до тех пор, пока не будет выведено из него какой-нибудь новой причиной, и что движимое тело отнимает от движущего столько же движения, сколько оно само приобретает. Все это факты; называя их *vis inertiae*, мы только отмечаем их, не претендуя на то, что обладаем идеей силы инерции, точно так же, как, говоря о тяготении, мы подразумеваем определенные действия, не зная самой этой деятельной силы. Сэр Исаак Ньютон никогда не помышлял лишать вторичные причины всякой силы, или энергии, хотя некоторые из его последователей и старались установить подобную теорию, ссылаясь на его авторитет. Напротив, этот великий философ прибегал к некоторому активному эфирному флюиду для объяснения всемирного тяготения, хотя из-за скромности и осторожности он и признавал, что это просто гипотеза, на которой нельзя настаивать, не проводя дальнейших опытов. Надо сознаться, что есть нечто необычное в судьбе мнений. Декарт ввел упомянутое выше учение о всеобъемлющей и единой активности Божества, но не настаивал на нем; Мальбранш и другие

Но поспешим закончить наше рассуждение, которое и так уже слишком затянулось. Мы напрасно искали идею силы, или необходимой связи, во всех тех источниках, из которых она, по нашему предположению, могла быть почерпнута. По-видимому, ни в одном из единичных примеров действий тел мы не можем, несмотря на крайнюю тщательность, найти что-либо, кроме следования одного явления за другим; при этом мы не в состоянии постигнуть ни силы, или мощи, при помощи которой действует причина, ни связи между нею и предполагаемым ее действием. С таким же затруднением встречаемся мы и при рассмотрении действий духа на тело; и здесь мы замечаем, что движение последнего следует за хотением первого, но не в состоянии подметить или представить ту связь, которая соединяет движение и хотение, или энергию, с помощью которой дух производит это действие. Власть воли над ее собственными способностями и идеями столь же малопонятна; так что в общем во всей природе нет ни одного примера связи, которая могла бы быть представлена нами. Все события кажутся совершенно отделенными и изолированными друг от друга; одно событие следует за другим, но мы никогда не можем заметить между ними связи; они, по-видимому, *соединены* (conjoined), но никогда не бывают *связаны* (connected) друг с другом. А так как у нас не может быть идеи о чем-либо, чего мы никогда не воспринимали своими внешними или же внутренними чувствами, то *кажется*, что необходимо прийти к тому заключению, что у нас совсем нет идеи связи, или силы, и эти слова совершенно лишены значения независимо от того, употребляются ли они в философских рассуждениях или же в обыденной жизни.

Но остается еще один способ избежать этого заключения, еще один источник, не исследованный нами. Когда перед нами налицо какой-нибудь объект или явление природы, то, как бы проницательны или прозорливы мы ни были, мы не можем ни открыть, ни даже предположить

картезианцы положили его в основание всей своей философии, но в Англии оно не пользовалось авторитетом; Локк, Кларк и Кедворт³⁸ не обращают на него никакого внимания и неизменно предполагают, что материи свойственна реальная, хотя и вторичная, производная сила. Каким же образом это учение стало столь преобладающим у современных метафизиков?

без помощи опыта, какое явление будет им вызвано, и не можем распространить свое предвидение за пределы того объекта, который непосредственно вспоминается или чувствуется нами. Даже после единичного примера или опыта, в ходе которого наблюдалось следование одного события за другим, мы не вправе устанавливать общее правило или же предсказывать, что́ будет происходить в сходных случаях, ибо справедливо считается непростительной смелостью судить о всем течении природы на основании единичного опыта, как бы точен или достоверен он ни был. Но если какой-нибудь один вид явлений всегда, во всех случаях соединялся с другим, мы уже не колеблясь предсказываем одно явление при появлении другого и пользуемся тем способом рассуждения, который один только может удостоверить нам наличие фактов или существование чего-либо. В таком случае мы называем один объект *Причиной*, а другой — *Действием*; мы предполагаем, что между ними существует некоторая связь, что в одном из них находится некоторая сила, с помощью которой он безошибочно производит другой, причем действие его в высшей степени достоверно и необходимо.

Итак, идея необходимой связи между событиями возникает, по-видимому, когда мы встречаемся с рядом сходных примеров постоянного соединения этих событий; но единичный пример такого рода никогда не может вызвать данной идеи, хотя бы мы рассматривали его со всевозможных точек зрения и во всевозможных положениях. Однако между целым рядом примеров и каждым из них в отдельности нет никакой разницы, коль скоро предполагается, что они совершенно сходны, за исключением той, что после повторения сходных примеров наш ум в силу привычки при возникновении одного явления склонен ожидать то явление, которое его обычно сопровождает, и верить, что оно будет существовать. Эта связь, *чувствуемая* нашим духом, этот обычный переход воображения от одного объекта к его обычному спутнику и есть то чувство, или впечатление, от которого мы производим идею силы, или необходимой связи; кроме него, в данном случае ничего нет. Рассмотрите этот вопрос со всех сторон — вы никогда не откроете иного происхождения данной идеи. В этом заключается единственная разница между единичным примером, из которого мы никогда не можем получить идеи связи, и рядом сходных примеров, дающих нам эту идею. Когда человек впервые видит передачу движения путем толчка, например при

столкновении двух бильярдных шаров, он не может заключить, что одно из этих явлений *связано* с другим, а решает только, что они *соединены* друг с другом; об их *связи* он заключает лишь после наблюдения нескольких однородных случаев. Какое же произошло изменение, давшее начало этой новой идее *связи*? Никакого, если не считать того, что теперь он *чувствует* *связь* этих событий в своем воображении и легко может предсказать существование одного при появлении другого. Итак, говоря, что один объект связан с другим, мы при этом подразумеваем только, что они приобрели связь в наших мыслях и дают повод к заключению, посредством которого каждое из них становится доказательством существования другого. Заключение несколько необычное, но, по-видимому, достаточно обоснованное. Очевидность его не может быть ослаблена общим недоверием к уму или скептически подозрительным отношением к любому новому и необычному заключению. Нет заключений более приятных для скептицизма, чем те, которые открывают что-нибудь касающееся слабости и узких границ разума и способностей человека.

Но можно ли представить более яркий пример удивительного невежества и слабости ума, нежели только что указанный? Несомненно, что если между объектами существует какое-нибудь отношение, которое нам важно знать в совершенстве, то это отношение причины и действия. На нем основаны все наши заключения относительно фактов или существования. Только с его помощью достигаем мы уверенности в существовании объектов, находящихся за пределами наличного свидетельства нашей памяти и наших чувств. Единственная непосредственная польза всех наук состоит в том, что они обучают нас управлять будущими явлениями и регулировать их с помощью их причин. В силу этого наши мысли и изыскания все время вращаются вокруг отношения причинности. Но идеи, которые мы составляем о нем, так несовершенны, что нельзя дать точное определение причины и можно лишь позаимствовать его из того, что находится совершенно вне причины и чуждо ей. Обладающие сходством объекты всегда соединяются со сходными же — это мы знаем из опыта; сообразуясь с последним, мы можем поэтому определить причину как *объект, за которым следует другой объект, причем все объекты, похожие на первый, сопровождаются объектами, похожими на второй*. Иными словами, *если бы не было первого*

объекта, то никогда не существовало бы и второго³⁹. Появление причины всегда переносит наш ум в силу привычного перехода к идее действия—это мы тоже знаем из опыта. Стало быть, сообразуясь с последним, мы можем дать другое определение причины и назвать ее *объектом, который сопровождается другим объектом и появление которого всегда переносит мысль к этому последнему*. Хотя оба указанных определения выведены из обстоятельств, чуждых причине, мы не можем устранить это неудобство или достигнуть более совершенного определения, способного указать ту черту причины, которая связывает ее с действием. У нас нет идеи этой связи, нет даже ясного понятия о том, что мы желаем знать, когда стремимся представить себе такую связь. Например, мы говорим, что колебание данной струны есть причина данного звука. Но что мы подразумеваем, утверждая это? Или *что данное колебание сопровождается данным звуком, и все подобные колебания сопровождалось подобными звуками, или что данное колебание сопровождается данным звуком, и при появлении одного наш ум предваряет чувства и тотчас же образует идею второго*. Мы можем рассматривать отношение причины и действия с любой из этих точек зрения, но, помимо их, у нас нет идеи этого отношения*.

* Согласно этим объяснениям и определениям, идея *силы* так же относительна, как идея *причины*; обе имеют отношение к действию или какому-нибудь другому событию, всегда соединенному с предыдущим. Когда мы рассматриваем *неизвестную* черту объекта, определяющую и устанавливающую степень или количество его действия, мы называем это условие его силой. Поэтому все философы согласны с тем, что действие есть мера силы; но если бы у них была идея силы, как она существует сама по себе, разве не могли бы они измерить ее саму? Спор о том, равна ли сила движущегося тела его скорости или же квадрату его скорости⁴⁰, должен был бы решаться не посредством сравнения действий силы в равные и различные промежутки времени, но посредством прямого измерения и сравнения⁴¹.

Что же касается частого употребления слов *сила, мощь, энергия* и т. д., которые всегда встречаются как в обыденных разговорах, так и в философии, то оно еще не доказывает, что мы в каком бы то ни было случае знаем принцип, связывающий причину с действием, или в состоянии дать окончательный отчет относительно порождения одного объекта другим. В обычном употреблении эти слова связаны с очень неустойчивыми значениями, а соответствующие им идеи очень шатки и смутны. Ни одно живое существо не может привести в движение внешние тела без чувства *pisus*, или усилия, и каждое живое существо испытывает некоторое переживание, или чувство, при ударе или толчке, полученном от внешнего объекта, находящегося в движении. Эти ощущения, которые свойственны только живым существам и из которых а priori нельзя сделать никакого заключения, мы склонны переносить на

Повторим теперь рассуждения, изложенные в этой главе. Всякая идея есть копия какого-нибудь предшествующего впечатления или переживания; и если мы не в состоянии найти впечатление, то можем быть уверены, что нет и соответствующей идеи. Во всех единичных примерах действий тел или духа нет ничего, что порождало бы впечатление, а следовательно, могло бы дать нам идею силы, или необходимой связи. Но когда налицо много однородных примеров и один и тот же объект всегда сопровождается одним и тем же явлением, мы начинаем приходить к представлению причины и связи. Мы *испытываем* тогда новое переживание или впечатление, а именно привычную связь в мыслях или воображении между объектом и его обычным спутником; это переживание и служит прообразом той идеи, которую мы ищем. Ибо, если эта идея вызывается рядом однородных примеров, а не единичным примером, ее должно вызывать то обстоятельство, которое составляет отличие ряда примеров от каждого из них в отдельности. Но упомянутая привычная связь или переход воображения и есть единственное обстоятельство, которым они отличаются друг от друга; во всех других частностях они одинаковы. Первый наблюдавшийся нами пример передачи движения при столкновении двух бильярдных шаров (я снова возвращаюсь к этой наглядной иллюстрации) обладает полным сходством со всеми другими примерами, которые могут встретиться нам теперь, за исключением того, что мы первоначально не могли *вывести* одно явление из другого, теперь же, после столь длинного ряда однородных опытов, мы способны сделать это. Не знаю, легко ли будет читателю понять это рассуждение. Боюсь, что оно сделалось бы лишь темнее и запутаннее, если бы я стал тратить на него много слов или рассматривать его с разнообразных точек зрения. Во всех отвлеченных рассуждениях существует одна точка зрения, благодаря которой — если мы, к счастью, нападем на нее — мы сделаем больше для освещения своего предмета, чем если будем прибегать к красноречию и всевозмож-

неодушевленные объекты, предполагая, что и они испытывают подобные чувства, когда передают или воспринимают движение. Что же касается энергий, которые проявляются без того, чтобы мы соединяли с ними идею передачи движения, то здесь мы принимаем в расчет только постоянно воспринимаемое нами в ходе опыта соединение явлений; а так как мы *чувствуем* привычную связь между идеями, то мы переносим это чувство и на объекты, ибо нет ничего обычного перенесения на внешние тела всякого внутреннего ощущения, вызываемого ими⁴².

ным витиеватым выражениям. Этой-то точки зрения и надо постараться достигнуть, сохраняя цветы риторики для более подходящих предметов.

ГЛАВА VIII

О СВОБОДЕ И НЕОБХОДИМОСТИ

ЧАСТЬ I

Можно было бы с полным основанием ожидать, что в вопросах, разбивавшихся и обсуждавшихся особенно ревностно с самого зарождения науки и философии, спорящие успели по крайней мере прийти к соглашению о значении всех терминов и что по прошествии двух тысяч лет наши исследования смогли перейти от слов к истинному и действительному предмету спора. Ведь на первый взгляд очень легко дать точные определения терминов, употребляемых в рассуждениях, и на будущее время делать предметом обсуждения и исследования эти определения, а не пустой звук слов. Но при ближайшем рассмотрении дела мы, пожалуй, придем к совершенно противоположному заключению. Уже в силу одного того, что спор так долго продолжался и до сих пор еще остается нерешенным, мы можем предположить, что в данном случае существует какая-то двусмысленность в выражениях и спорящие связывают с терминами, употребляемыми ими в споре, различные идеи. Коль скоро предполагается, что умственные способности от природы одинаковы у каждого человека (ведь в противном случае ничто не могло бы быть бесплоднее рассуждений или споров), то невозможно, чтобы люди, связывая с терминами одинаковые идеи, так долго могли придерживаться различных мнений об одном и том же предмете, в особенности если они сообщают друг другу свои взгляды и каждая партия всюду ищет аргументы, которые могли бы дать ей победу над ее противниками. Правда, если люди пытаются обсуждать вопросы, находящиеся совершенно вне пределов человеческого понимания, как, например, вопросы о происхождении миров, о строе интеллектуального мира или царства духов, то они, погрязнув в бесплодных спорах, будут лишь толочь воду в ступе и никогда не придут к определенному заключению. Но если вопрос касается какого-нибудь доступного опыту предмета обыденной жизни, то невольно приходит мысль: что

же может так долго мешать решению вопроса, как не двусмысленность выражений, удерживающая противников на расстоянии друг от друга и мешающая им вступить в открытый бой?

Так обстояло дело и с вопросом о свободе и необходимости, давно являющимся предметом споров; это тем более замечательно, что, если я только не ошибаюсь, все люди, как ученые, так и невежды, всегда придерживались одинакового взгляда по данному вопросу, а потому немногие ясные определения немедленно положили бы конец всему спору. Я согласен с тем, что этот спор так усердно поддерживался решительно всеми и завел философов в такой лабиринт темных софистических ухищрений, что немудрено, если всякий здравомыслящий читатель, дорожа своим спокойствием, не захочет и слышать о постановке вопроса, от которого он не может ожидать ни поучения, ни удовольствия. Но быть может, предполагаемая здесь постановка вопроса вновь возбудит внимание читателя, так как она обладает большей новизной, обещает по крайней мере хоть какое-нибудь решение спора и не смутит покой читателя слишком запутанными или темными рассуждениями.

Итак, я надеюсь сделать очевидным то, что все люди всегда были согласны друг с другом как относительно доктрины свободы, так и относительно доктрины необходимости, поскольку с этими словами может быть связано какое-нибудь разумное значение, и что весь спор шел до сих пор исключительно о словах. Мы начнем с исследования доктрины необходимости.

Общепризнано, что материя во всех своих действиях приводится в движение необходимой силой и всякое действие в природе до такой степени точно определено энергией своей причины, что при данных конкретных условиях никакое иное действие не могло бы быть порождено последней. Степень и направление каждого движения с такой точностью предписываются законами природы, что из столкновения двух тел так же легко могло бы возникнуть живое существо, как и движение иной степени или иного направления, чем то, которое фактически порождается этим явлением. Поэтому, если мы захотели составить себе верную и точную идею о *необходимости*, мы должны рассмотреть, откуда возникает эта идея, когда мы применяем ее к действиям тел.

Если бы все события в природе постоянно чередовались таким образом, что не было бы и двух сходных

явлений, но каждый объект представлял бы собой нечто совершенно новое, не имеющее никакого сходства со всем тем, что мы видели раньше, то мы, очевидно, никогда не дошли бы до самой слабой идеи необходимости, или связи между этими объектами. При таких условиях мы могли бы только сказать, что один объект или одно событие последовало за другим, но не могли бы говорить, что одно было порождено другим. Отношение между причиной и действием было бы совершенно неизвестно человечеству; всякие заключения и выводы относительно действий природы с этой минуты прекратились бы, память и чувства остались бы единственными каналами, через которые могло бы иметь доступ в наш ум знание о реальном существовании. Итак, наша идея необходимости и причинности порождается исключительно единообразием, замечаемым в действиях природы, где сходные объекты всегда соединены друг с другом, а наш ум побуждается привычкой к тому, чтобы заключать об одном из них при появлении другого. Эти два условия исчерпывают собой ту необходимость, которую мы приписываем материи. Помимо постоянного *соединения* сходных объектов и следующего за этим *заключения* от одного из них к другому у нас нет иной идеи необходимости, или связи.

Поэтому если окажется, что человечество без всяких сомнений или колебаний всегда было согласно с тем, что эти два условия осуществляются в произвольных поступках людей и в операциях нашего ума, то из этого должно следовать, что все люди всегда придерживались одного мнения относительно доктрины необходимости и спорили до сих пор лишь потому, что не понимали друг друга.

Что касается первого условия, т. е. постоянного и правильного соединения сходных явлений, то мы, вероятно, можем удовольствоваться здесь следующими соображениями. Общеизвестно, что существует значительное единообразие в поступках людей всех наций и эпох и что человеческая природа всегда остается одинаковой во всех своих принципах и действиях. Одинаковые мотивы всегда порождают одни и те же поступки, одинаковые явления вытекают из одинаковых причин. Честолюбие, скупость, себялюбие, тщеславие, дружба, великодушие, патриотизм — все эти аффекты, смешанные в различной степени и распределенные среди людей, с начала мира были и теперь еще остаются источником всех действий и предприятий, какие только когда-либо наблюдались среди

человечества. Вы желаете ознакомиться с чувствами, наклонностями и образом жизни греков и римлян? Изучите хорошенько характер и поступки французов и англичан, и вы не сделаете больших ошибок, перенеся на первых *большинство* наблюдений, сделанных вами над вторыми. Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового или необычного. Ее главная польза состоит лишь в том, что она открывает постоянные и всеобщие принципы человеческой природы, показывая нам людей в самых разнообразных условиях и положениях, и доставляет нам материал, на основании которого мы можем делать наблюдения и знакомиться с принципами, регулирующими действия и поступки людей. Повествования о войнах, интригах, партиях и революциях не что иное, как собрание опытов, с помощью которых политик или представитель моральной философии устанавливает принципы своей науки, подобно тому как врач или естествоиспытатель знакомится с природой растений, минералов и других внешних объектов с помощью опытов, которые он производит над ними. Земля, вода и другие элементы, исследованные Аристотелем и Гиппократом, не более похожи на те, которые в настоящее время подлежат нашему наблюдению, чем люди, описанные Полибием и Тацитом, на людей, которые теперь управляют миром.

Если бы путешественник, вернувшись из далеких стран, стал сообщать нам о людях, совершенно отличных от тех, с которыми мы когда-либо были знакомы, людях, совершенно лишенных скупости, честолюбия или мстительности, находящихся удовольствие только в дружбе, великодушии и патриотизме, мы тотчас же на основании этих подробностей открыли бы фальшь в его рассказе и доказали, что он лжет, с такой же несомненностью, как если бы он начинил свой рассказ повествованиями о кентаврах и драконах, чудесах и небылицах. А при разоблачении вымысла в истории самым убедительным аргументом, каким мы только можем воспользоваться, является доказательство, что поступки, приписываемые какому-нибудь лицу, прямо противоположны порядку природы и что никакие человеческие мотивы не могли бы в данных условиях заставить его поступить таким образом. Правдивость Квинта Курция⁴³ столь же сомнительна при описании сверхъестественного мужества Александра, благодаря которому он один напал на

целые массы людей, сколь и при описании сверхъестественной силы и энергии того же Александра, с помощью которой он был в состоянии противостоять этим массам,—так непосредственно и безусловно признаем мы единообразие в мотивах и поступках людей, равно как и в действиях тел.

На этом же основана и польза опыта, приобретенного в течение долгой жизни в силу разнообразных деловых сношений и знакомства с обществом, польза, заключающаяся в том, что мы знакомимся с принципами человеческой природы и регулируем ими в последующее время наши поступки и расчеты. С помощью этого руководителя мы достигаем знания человеческих наклонностей и управляющих людьми мотивов на основании поступков, выражений и даже жестов людей и, наоборот, приходим к толкованию их поступков, исходя из знания их мотивов и наклонностей. Общие наблюдения, накопленные при помощи ряда опытов, дают нам ключ к человеческой природе и учат нас разбираться во всех ее запутанных проявлениях. Отговорки и видимость уже не обманывают нас; в публичных декларациях мы видим лишь стремление приукрасить защищаемое дело; и, хотя мы продолжаем признавать надлежащее значение и авторитетность добродетели и чести, полной беспристрастности, на которую так часто претендуют, мы уже никогда не ожидаем от толпы и партий, а от их вождей и даже от отдельных лиц, занимающих известное положение или высокий пост, ожидаем лишь редко. Но если бы в поступках людей не было единообразия, если бы мы замечали неправильности или отклонения в каждом производимом над ними опыте, то было бы невозможно накопить общие наблюдения над человечеством и всякий опыт, как бы точно он ни обрабатывался размышлением, был бы совершенно бесполезен. Не потому ли пожилой земледелец более искусен в своей профессии, нежели молодой, едва начинающий, что существует известное единообразие в воздействиях, производимых солнцем, дождем и землей на произрастание растений, и что опыт учит старого практика тем правилам, с помощью которых он может управлять этими воздействиями и регулировать их?

Впрочем, мы не должны рассчитывать на такое широкое распространение единообразия человеческих поступков, чтобы все люди в одинаковых условиях действовали всегда совершенно одинаково независимо от различия

в их характерах, предубеждениях и взглядах. Такое единообразие во всех частностях никогда не встречается в природе; напротив, наблюдая разнообразные поступки различных людей, мы можем составить большое количество разных правил, которые, однако, все еще предполагают известную степень единообразия и регулярности.

Различны ли нравы людей в разные эпохи и в разных странах? Благодаря этому мы узнаем великую силу привычки и воспитания, которые формируют дух человека с самого детства и развивают в нем твердый и стойкий характер. Различаются ли весьма значительным образом два пола в своем поведении и поступках? Благодаря этому мы знакомимся с различием в характерах, которыми природа наделила каждый пол, различием, постоянно и равномерно хранимым ею. Являются ли весьма различными поступки одного и того же лица в разные периоды его жизни с детства и до старости? Это дает повод ко многим общим наблюдениям над постепенным изменением наших чувств и наклонностей, над различием правил, преобладающих у человека в разные возрасты. Даже характер, присущий каждой личности в отдельности, обнаруживает некоторое единообразие в своих проявлениях; в противном случае наше знакомство с людьми и наблюдение над их поведением никогда не учили бы нас распознавать их наклонности и не помогали бы нам согласовывать с последними наши поступки.

Я допускаю возможность таких поступков, которые, по-видимому, не находятся в правильной связи ни с какими из известных нам мотивов и являются исключением из всех общих правил поведения, когда-либо установленных для управления людьми. Но если нам очень хочется знать, как судить о таких неправильных, необыкновенных поступках, мы должны рассмотреть мнения, которых обычно придерживаются люди относительно неправильных явлений, встречающихся в природе и в действиях внешних объектов. Не все причины одинаково единообразно соединены со своими обычными действиями: ремесленник, имеющий дело только с мертвым материалом, точно так же может не достигнуть своей цели, как и политик, управляющий поступками чувствующих и мыслящих субъектов.

Толпа, судящая о вещах по тому, какими они представляются с первого взгляда, приписывает неустойчивость явлений такой же неустойчивости в причинах, благодаря которой последние часто не оказывают своего

обычного влияния, хотя их деятельность и не встречает препятствий. Но философы, замечая, что почти во всех областях природы существует большое разнообразие сил и принципов, которые скрыты от нас благодаря своей малости или отдаленности, считают по крайней мере возможным, что противоречие в явлениях происходит не в силу случайности причины, а в силу скрытой деятельности противоположных причин. Эта возможность превращается в достоверность при дальнейшем наблюдении, когда после тщательного исследования замечают, что противоречие в действиях всегда свидетельствует о противоречии в причинах и вызывается взаимным противодействием последних. Крестьянин для объяснения того, что стенные или карманные часы остановились, сумеет сказать только, что они обычно не ходят правильно; часовщик же тотчас сообразит, что одинаковая сила в пружине или маятнике всегда оказывает одинаковое влияние на колеса, а в данном случае она не производит своего обычного действия вследствие, может быть, пылинки, останавливающей все движение. Исходя из наблюдения нескольких сходных примеров, философы устанавливают правило, гласящее, что связь между всеми причинами и действиями одинаково необходима и что кажущаяся неустойчивость ее в некоторых случаях происходит из скрытого противодействия противоположных причин.

Так, когда обычные симптомы здоровья или болезни, проявляющиеся в человеческом теле, не соответствуют нашим ожиданиям, когда лекарства не действуют с обычной силой, когда неправильные явления вызываются какой-нибудь особой причиной, философ и врач не удивляются этому и даже не помышляют отрицать вообще необходимость и единообразие тех принципов, которые управляют жизнью организма. Им известно, что тело человека — большая, сложная машина, что в нем таится много скрытых сил, совершенно недоступных нашему пониманию, что оно должно часто казаться нам очень непостоянным в своих действиях и что в силу этого неправильные явления, обнаруживающиеся вовне, еще не могут служить доказательством того, что законы природы не соблюдаются в высшей степени регулярно во внутренних процессах тела и его внутреннем управлении.

Философ, желая быть последовательным, должен применять то же рассуждение к действиям и хотениям разумных субъектов. Самые необычные и неожиданные реше-

ния людей часто могут быть объяснены теми, кто знает каждую частную черту их характера и особенность их положения. Человек, отличающийся приветливым нравом, отвечает нам с раздражением,—это оттого, что у него болят зубы, или оттого, что он не обедал. Человек бестолковый проявляет в своих действиях необычайную сноровку,—это оттого, что судьба внезапно ниспослала ему удачу. И если даже, как иногда случается, какой-нибудь поступок не может быть объяснен ни совершившим его лицом, ни другими, все же мы знаем вообще, что характер людей до известной степени непостоянен и неустойчив. Это в некотором роде обычное свойство человеческой природы, хотя в особенности данное замечание приложимо к некоторым лицам, которые не руководствуются в своем поведении никакими твердыми правилами, а всегда проявляют в своих поступках капризность и непостоянство. Внутренние принципы и мотивы могут действовать единообразно, несмотря на эти кажущиеся неправильности, подобно тому как ветер, дождь, тучи и другие перемены погоды, по нашему предположению, подчинены твердым принципам, хотя последние и нелегко поддаются человеческой проницательности и исследованию.

Таким образом, оказывается не только что соединение мотивов и волевых актов так же правильно и единообразно, как соединение причин и действий в любой области природы, но и что это правильное соединение пользуется всеобщим признанием среди людей и никогда не было предметом спора ни в философии, ни в обыденной жизни. И вот, поскольку мы выводим все свои заключения о будущем из прошлого опыта и заключаем, что объекты, соединение которых мы постоянно наблюдали, всегда будут соединяться друг с другом, может показаться излишним доказательство того, что это познаваемое путем опыта единообразие человеческих поступков и есть источник, из которого мы черпаем свои *заключения* о них. Но чтобы пояснить наш аргумент по возможности как можно более всесторонне, мы остановимся, хотя бы ненадолго, на последнем пункте.

Взаимная зависимость людей во всяком обществе так велика, что вряд ли какой-нибудь человеческий поступок представляет собой нечто вполне законченное и не находится в каком-либо отношении к поступкам других людей, необходимым для того, чтобы данный поступок вполне отвечал намерению действующего лица. Самый

бедный ремесленник, работающий в одиночку, рассчитывает по крайней мере на охрану властей, обеспечивающую ему пользование плодами своих трудов. Он рассчитывает также на то, что если понесет свой товар на рынок и предложит его по сходной цене, то найдет покупателей, а затем сможет побудить других людей снабдить его за вырученные деньги продуктами, необходимыми для его существования. По мере того как люди расширяют свои предприятия и вступают в более сложные сношения с другими людьми, они включают в свои житейские планы все большее количество разнообразных волевых актов, ожидая в силу надлежащих мотивов, что такие акты будут содействовать их собственным поступкам. Во всех этих заключениях они руководствуются прошлым опытом так же, как в своих выводах относительно внешних объектов, и твердо верят в то, что и люди, и все элементы постоянно останутся в своих действиях такими же, какими всегда были им известны. Фабрикант рассчитывает при исполнении работы на труд своих рабочих не меньше, чем на орудия, которыми он пользуется, и, если бы его расчет не оправдался, он в равной мере удивился бы. Словом, эти основанные на опыте заключения и выводы относительно поступков других людей занимают такое место в человеческой жизни, что ни один человек в бодрствующем состоянии ни минуты не обходится без их использования. Разве мы не вправе в таком случае утверждать, что все люди всегда были согласны насчет доктрины необходимости, если определять и объяснять последнюю так, как мы сделали это выше?

И философы никогда не придерживались по данному вопросу иного мнения, чем толпа; не говоря уже о том, что это мнение лежит в основании почти каждого их поступка в жизни, не много найдется даже и спекулятивных отделов науки, для которых оно не было бы существенным. Что стало бы с *историей*, если бы мы не могли полагаться на правдивость историка, руководствуясь при этом опытом, приобретенным нами относительно человечества? Каким образом *политика* могла бы быть наукой, если бы законы и формы правления не оказывали единообразного влияния на общество? В чем заключалась бы основа науки о *нравственности*, если бы известные характеры не обладали способностью постоянно и определенно вызывать известные чувства и если бы эти чувства не оказывали постоянного влияния на поступки?

И с каким правом стали бы мы применять [принципы] *критицизма* к поэтам или прозаикам, если бы не могли судить о том, естественны или неестественны поступки и чувства выводимых ими действующих лиц для данных характеров и при данных условиях? Итак, по-видимому, едва ли возможно приступать к наукам или какой-нибудь деятельности, не признав доктрины необходимости и указанного *заключения* о волевых актах на основании мотивов, а о поступках — на основании характеров.

И действительно, если мы обратим внимание на то, как легко *естественная* и *моральная* очевидность сплетаются друг с другом, образуя одну цепь доказательств, мы без всяких колебаний допустим, что природа их одинакова и они проистекают из одинаковых принципов. Узник, не имеющий ни денег, ни влияния, сознает невозможность бегства не только при взгляде на окружающие его стены и решетки, но и при мысли о неумолимости своего тюремщика, и, пытаясь вернуть себе свободу, он скорее предпочтет воздействовать на камень и железо, чем на непреклонный характер сторожа. Тот же узник, когда его ведут на эшафот, предвидит, что неизбежность его смерти в такой же степени обусловлена верностью и неподкупностью его сторожей, в какой и действием топора или колеса. Он пробегает мысленно определенный ряд идей: отказ солдат согласиться на его бегство, движение рук палача, отделение головы от туловища, кровоистечение, судорожные движения и смерть. Здесь перед нами связанная цепь, состоящая из естественных причин и волевых актов; наш дух не чувствует разницы между теми и другими, переходя от звена к звену, и так же уверен в наступлении будущего события, как если бы оно было соединено с объектами, имеющимися налицо в памяти или восприятии, цепью причин, спаянных друг с другом тем, что мы обычно называем *физической* необходимостью; связь, известная нам из опыта, оказывает одинаковое влияние на наш ум независимо от того, будут ли связанные друг с другом объекты мотивами, хотениями и поступками или же фигурами и движениями. Мы можем изменить названия вещей, но их природа и влияние на ум не меняются никогда.

Если бы господин, известный мне как честный и богатый человек и являющийся моим душевным другом, пришел ко мне в дом, где я окружен слугами, я был бы уверен, что он не заколет меня для того, чтобы украсть мою серебряную чернильницу, и так же мало ожидал бы

этого события, как падения самого дома, если он новый и построен солидно, на крепком основании. *Но с этим человеком может случиться внезапный и непредвиденный припадок сумасшествия*; точно так же может случиться внезапное землетрясение, которое потрясет и разрушит мой дом. Поэтому я изменяю свое предположение и скажу так: я достоверно знаю, что мой друг не положит свою руку в огонь и не будет держать ее там, пока она не сгорит полностью; уж это, думается мне, я могу предсказать с такой же уверенностью, как тот факт, что мой друг ни на минуту не останется в висячем положении в воздухе, если он выбросится из окна и не встретит препятствия. Даже мысль о непредвиденном сумасшествии не может придать ни малейшей вероятности первому событию, столь противоположному всем известным принципам человеческой природы. Человек, оставивший в полдень свой наполненный золотом кошелек на мостовой Черинг-Кросса, может с таким же основанием ожидать того, что этот кошелек улетит, словно перышко, как и того, что он будет найден нетронутым через час. Более половины человеческих рассуждений содержат в себе подобные заключения, отличающиеся большей или меньшей степенью достоверности в зависимости от известного нам по опыту обычного поведения людей при определенных условиях⁴⁴.

Я часто думал, в чем может заключаться причина того, что все люди, без всяких колебаний придерживаясь доктрины необходимости во всех своих действиях и рассуждениях, тем не менее так неохотно признавали ее на словах и во все времена скорее обнаруживали склонность придерживаться противоположного мнения. Я думаю, что это можно объяснить следующим образом: исследовав действия тел и порождение действий их причинами, мы найдем, что ни одна из наших способностей не в силах продвинуть наше знание этого отношения далее простого наблюдения того, что определенные объекты *постоянно соединены* друг с другом и что наш ум *в силу привычного перехода* при появлении одних объектов переносится к вере в другие. Но, несмотря на то что это заключение о человеческом невежестве является результатом самого точного исследования данного предмета, люди сильно расположены верить в то, что они глубже проникают в силы природы и воспринимают нечто вроде необходимой связи между причиной и действием. Когда они затем обращаются к рассмотрению операций своего

собственного духа и не чувствуют подобной связи между мотивом и поступком, они склоняются к предположению, что есть разница между теми действиями, которые являются результатом материальных сил, и теми, которые вызываются мышлением и разумом. Но, убедившись в том, что мы ничего не знаем о какой бы то ни было причинности, кроме *постоянного соединения* объектов и последующего *заключения* нашего ума об одном объекте на основании другого, и обнаружив, что эти два условия, по общему признанию, осуществляются в волевых актах, мы легче придем к тому, чтобы приписать подобную же необходимость всем причинам вообще. И хотя это рассуждение, приписывающее необходимость решениям воли, находится, быть может, в противоречии с системами многих философов, мы, поразмыслив, найдем, что последние расходятся с ними только на словах, а не на деле. Необходимость в том смысле, как она здесь понимается, еще никогда не отрицал, да и никогда, думаю я, не может отрицать, ни один философ. Можно разве только утверждать, что наш ум способен воспринять в действиях материи более глубокую связь между причиной и действием, связь, не имеющую места в волевых актах разумных существ; но так это или нет, может выясниться только при дальнейшем исследовании, и указанные философы должны подкрепить свое утверждение, определив или описав эту необходимость и указав ее в действиях материальных причин.

И действительно, начиная с рассмотрения душевных способностей, влияния ума и действий воли, люди, по видимому, приступают к вопросу о свободе и необходимости не с надлежащего конца. Пусть они сперва обсудят более простой вопрос, а именно вопрос о действиях тел и бесчувственной, неразумной материи, и проверят, могут ли они составить себе в данном случае какую-либо иную идею о причинности и необходимости, кроме идеи постоянного соединения объектов и следующего затем заключения об одном объекте на основании другого. Если же эти условия в действительности составляют все содержание той необходимости, которую мы приписываем материи, и если они, по всеобщему признанию, имеют место и в операциях духа, спор приходит к концу или по крайней мере его следует отныне признать чисто словесным. Но пока мы опрометчиво предполагаем, что имеем более глубокую идею о необходимости и причинности в действиях внешних объектов, и в то же время не можем

найти в наших волевых актах ничего, кроме указанных условий, то нет возможности определенно решить вопрос, коль скоро мы продолжаем придерживаться столь ошибочного предположения. Единственное средство выйти из заблуждения состоит в том, чтобы подняться выше, исследовать узкие границы науки в ее приложении к материальным причинам и убедиться, что нам известны относительно последних только вышеупомянутые постоянное соединение и заключение. Быть может, мы найдем некоторую трудность в ограничении человеческого познания такими узкими пределами, но впоследствии при приложении этого учения к волевым актам мы не встретимся уже с каким-либо затруднением. Поскольку очевидно, что волевые акты находятся в правильной связи с мотивами, условиями и характерами, и поскольку мы всегда заключаем от одних к другим, мы должны признать и на словах ту необходимость, которую мы уже признали в каждом своем житейском размышлении, на каждом шагу, в каждом поступке *.

* Преобладание доктрины свободы может быть объяснено и другой причиной, а именно ложным ощущением или же кажущимся переживанием свободы, или безразличия, во многих наших поступках. Необходимость всякого действия как материи, так и духа есть, собственно говоря, качество, присущее не действующей причине, а мыслящему, или разумному, существу, рассматривающему это действие; необходимость эта состоит исключительно в принуждении его мышления к тому, чтобы заключать о существовании данного действия на основании некоторых предшествующих объектов; точно так же свобода, противопоставляемая необходимости, есть не что иное, как отсутствие такого принуждения, некоторое колебание, безразличие, которое мы чувствуем, когда переходим или же не переходим от идеи одного объекта к идее следующего за ним. Далее, можно отметить, что, хотя, *размышляя* о человеческих поступках, мы редко чувствуем подобное колебание или безразличие, мы обычно можем вывести их с достаточной степенью достоверности из мотивов и склонностей действующего лица; все же часто случается, что при *совершении* самих поступков мы ощущаем нечто подобное; а так как все сходные объекты очень легко смешиваются друг с другом, то этот факт часто использовали как демонстративное и даже интуитивное доказательство человеческой свободы. Мы чувствуем, что в большинстве случаев наши действия подчинены нашей воле, и воображаем, будто чувствуем, что сама воля не подчинена ничему; ибо если кто-либо, отрицая это, побуждает нас к тому, чтобы испытать свою волю, то мы чувствуем, что она легко движется в разных направлениях и порождает представление о себе (или слабое хотение (*velleity*), как его называют в [философских] школах) даже там, где решения не было. Мы уверяем себя, что это представление, или слабое движение, могло бы и в то время перейти в действие, ибо, если кто станет отрицать это, мы увидим при вторичном опыте, что в настоящее время данный переход возможен; но мы не принимаем в расчет того, что своеобразное желание

Но пойдём далее в своей попытке примирения [различных сторон] в связи с вопросом о свободе и необходимости — самым спорным вопросом в метафизике, самой спорной из наук; потребуется немного слов для доказательства того, что все люди всегда были согласны относительно доктрины свободы так же, как и относительно доктрины необходимости, и что весь спор и в данном случае был до сих пор чисто словесным. Ибо что подразумевается под свободой в применении к волевым актам? Не можем же мы подразумевать под этим, будто поступки так мало связаны с мотивами, наклонностями и условиями, что первые не вытекают с известной степенью единообразия из вторых и что одни не дают нам повода к заключению о существовании других. Ведь эта связь и это заключение суть явные, всеми признанные факты. Таким образом, мы можем подразумевать под свободой только *способность действовать или не действовать сообразно решениям воли*; другими словами, если мы хотим оставаться в покое, мы можем это сделать, а если хотим двигаться, то можем сделать и это. Но такая гипотетическая свобода по общему согласию признается за всяким, кто не сидит в тюрьме и не закован в кандалы. Итак, здесь предмета для спора нет.

Как бы мы ни определяли свободу, нам следует позаботиться при этом о соблюдении двух необходимых условий: *во-первых*, о том, чтобы это определение было согласно с очевидными фактами, *во-вторых*, о том, чтобы оно было согласно с самим собой. Если мы соблюдаем эти условия и дадим понятное определение, то я уверен, что все люди в этом вопросе окажутся одного мнения.

Общепризнано, что ничто не существует без причины и что случайность при ближайшем рассмотрении оказывается чисто отрицательным словом, не означающим какой-либо реальной силы, которая существовала бы где-нибудь в природе. Но утверждают, что некоторые причины необходимы, а другие нет. Здесь-то и сказывается преимущество определений. Пусть кто-нибудь *определит*

проявить свободу является здесь мотивом наших действий. Несомненно, что, сколько бы мы ни воображали, будто чувствуем в себе свободу, посторонний зритель обычно может заключить о наших действиях на основании наших мотивов и характера, и, даже если он не сможет этого сделать, он все-таки заключает, что вообще мог бы, если бы был вполне знаком со всеми условиями нашей ситуации и темперамента и с самыми скрытыми пружинами нашего душевного склада и характера. А в этом-то и заключается сама сущность необходимости согласно вышеизложенному учению.

причину, не включив в это определение как его часть *необходимую связь* с действием, и пусть он ясно укажет происхождение идеи, выраженной в определении,— в таком случае я охотно откажусь от спора. Но если будет принято приведенное выше объяснение данного вопроса, то такое определение окажется совершенно неосуществимым. Если бы объекты не соединялись друг с другом правильным образом, мы никогда не приобрели бы идеи причины и действия; а это правильное соединение ведет к заключению ума, являющемуся единственной связью, о которой мы можем иметь представление. Всякий, кто попытается определить причину, исключив эти условия, будет вынужден пользоваться или непонятными словами, или синонимом того слова, которое он пытается определить *. Если же допустить вышеупомянутое определение, то свобода, противопоставляемая необходимости, а не принуждению, будет равносильна случайности, которой, по всеобщему признанию, не существует.

ЧАСТЬ 2

Нет более обычного и в то же время более достойного порицания метода рассуждения, чем попытка опровергать в философских спорах какую-нибудь гипотезу посредством указания на ее опасные последствия для религии и нравственности. Когда какое-нибудь мнение ведет к абсурду, оно несомненно ложно, но, если оно ведет к опасным последствиям, это еще не доказывает его ложности. В силу сказанного от такого рода доводов нужно безусловно воздерживаться, ибо они вовсе не способствуют открытию истины, а только возбуждают ненависть к личности противника. Все это я говорю вообще, не желая извлечь отсюда какую-либо выгоду для себя. Я смело соглашаюсь на подобное испытание и решаюсь утверждать, что обе доктрины — как доктрина необходимости, так и доктрина свободы — в том виде,

* Так, если причина определяется как *то, что порождает что-либо*, легко заметить, что *порождение* — синоним *причинения*. Такое же возражение можно сделать и в связи с определением причины как *того, благодаря чему что-либо существует*, ибо что подразумевается под словами *благодаря чему*? Если бы сказали: *причина есть то, после чего что-либо постоянно существует*, мы поняли бы такое определение, ибо действительно мы только это и знаем в связи с данным вопросом. Это постоянство и составляет самую сущность необходимости, другой же идеи о последней у нас нет.

как они изложены выше, не только согласны с нравственностью⁴⁵, но и безусловно существенны для ее поддержания.

Необходимость может быть определена двояким образом в зависимости от двух определений *причины*, в которые она входит как существенная часть. Она состоит или в постоянном соединении похожих друг на друга объектов, или в заключении ума об одном объекте на основании другого. Но необходимость в том и другом своем значении (которые в сущности одинаковы), по общему, хотя и молчаливому, признанию, и в [философских] школах, и на кафедре, и в обыденной жизни всегда приписывалась воле человека; никто никогда не пытался отрицать, что мы можем выводить заключения относительно человеческих поступков и что эти заключения основаны на познанной путем опыта связи сходных поступков со сходными мотивами, наклонностями и условиями. Единственная деталь, в связи с которой возможно разногласие, состоит в том, что кто-нибудь, пожалуй, откажется назвать необходимостью указанное свойство человеческих поступков,— однако если смысл понятен, то слово, надеюсь, ничему не повредит,— или же в том, что кто-нибудь станет утверждать возможность открыть нечто большее в действиях материи. Надо сознаться, однако, что это не может иметь никакого значения для нравственности или религии, как бы ни было это важно для естественной философии или метафизики. Быть может, мы ошибаемся, утверждая, что у нас нет иной идеи о необходимости, или связи, между действиями тел, но, несомненно, мы не приписываем действиям нашего духа ничего, кроме того, что каждый признает и должен безусловно признать за ними. Мы не изменяем ни одного условия в общепринятой ортодоксальной теории воли, а вносим изменение только в теорию материальных объектов и причин. Итак, ничто, по крайней мере, не может быть невиннее нашей доктрины.

Так как все законы основаны на наградах и наказаниях, то в качестве основного принципа предполагается, что эти мотивы оказывают постоянное и единообразное влияние на дух, содействуя хорошим поступкам и предупреждая дурные. Мы можем давать какое угодно название этому влиянию, но, так как оно обычно связано с действием, его следует признать *причиной* и рассматривать как пример той необходимости, которую мы хотим здесь обосновать.

Единственным надлежащим объектом ненависти или мщения является личность, или существо, обладающее мышлением и сознанием; и если какие-нибудь преступные или предосудительные поступки возбуждают указанное чувство, то лишь вследствие своего отношения к личности или в силу своей связи с ней. Поступки по самой своей природе суть нечто временное и преходящее; если их не вызывает какая-либо *причина*, коренящаяся в характере и склонностях совершившего их лица, они не могут ни способствовать его славе, будучи хороши, ни бесчестить его, будучи дурны. Поступки сами по себе могут заслуживать порицания, противоречить всем правилам нравственности и религии, но человек не ответствен за них: поскольку они не были вызваны каким-либо постоянным и непреходящим свойством характера и не оставляют такого же рода последствий, человек не может подвергаться за них наказанию или мщению. Таким образом, согласно принципу, отрицающему необходимость, а следовательно, и причинность, человек, совершив самое ужасное преступление, остается столь же чистым и незапятнанным, как и в момент своего рождения; характер человека не имеет ничего общего с его поступками, коль скоро последние не вытекают из него, и безнравственность поступков никогда не может служить доказательством развращенности характера.

Людей не порицают за поступки, совершенные по невежеству или в силу случайности, каковы бы ни были их последствия. Почему? Потому что основания этих поступков мгновенные, кончающиеся вместе с ними. Людей меньше порицают за поступки, совершенные поспешно и необдуманно, чем за те, которые совершены предумышленно. Отчего же так? Оттого что хотя горячий темперамент и является постоянной причиной или принципом духа, но действует он лишь с промежутками и не заражает всего характера человека. Далее, раскаяние искупает всякое преступление, если оно сопровождается изменением жизни и поступков. Чем же можно объяснить это? Исключительно тем, что поступки делают человека преступным лишь постольку, поскольку они доказывают присутствие в его духе преступных принципов, а когда вследствие изменения этих принципов они перестают быть верными показателями последних, они утрачивают и характер преступности. Но при непризнании доктрины необходимости поступки никогда не были бы такими верными показателями, а следовательно, не были бы и преступными.

Столь же легко доказать с помощью тех же аргументов, что *свобода*, согласно вышеупомянутому определению, признаваемому всеми людьми, тоже существенна для нравственности, что ни к одному из несвободных человеческих поступков неприложима нравственная оценка и что ни один из них не может быть объектом похвалы или порицания. Ибо если поступки бывают объектом нашего нравственного чувства, лишь поскольку они являются показателями внутреннего характера, страстей и аффектов, то невозможно, чтобы эти поступки вызывали похвалу или порицание в тех случаях, когда они не вытекают из этих принципов, но являются исключительно результатом внешнего принуждения.

Я не претендую на предупреждение или устранение всех возражений против этой теории необходимости и свободы. Я могу предвидеть и другие возражения, основанные на доводах, которые здесь не были рассмотрены. Так, могут сказать, что если волевые акты подлежат тем же законам необходимости, что и действия материи, то существует непрерывная цепь необходимых причин, предустановленная и предопределенная цепь, идущая от первопричины всего к каждому единичному хотению каждого человеческого существа. Нигде во вселенной нет ни случайности, ни безразличия, ни свободы; действуя, мы в то же время являемся объектом воздействия. Последним виновником всех наших хотений является Создатель мира, впервые сообщивший движение всей этой огромной машине и поставивший все существующее в то определенное положение, из которого должно вытекать в силу неизбежной необходимости всякое последующее событие. Поэтому поступки людей или совсем не могут быть безнравственными, ибо они порождены столь благой причиной, или же, будучи безнравственными, должны навлекать и на Творца такое же обвинение, коль скоро он считается их первопричиной и виновником. Ибо подобно тому как человек, взорвавший мину, ответствен за все последствия своего поступка независимо от того, длинен или короток употребленный им фитиль, так и существо, производящее первую причину, будь оно конечным или бесконечным, является виновником и всех остальных причин и должно разделять предназначенные для последних похвалу и порицание, если установлена непрерывная цепь необходимых причин. При рассмотрении последствий любого человеческого поступка мы на основании неоспоримых

доводов выводим это правило из наших ясных и неизменных идей о нравственности, и эти доводы должны приобретать еще большую силу, когда их применяют к хотениям и намерениям существа, бесконечно мудрого и могущественного. В оправдание такого ограниченного существа, как человек, могут быть приведены невежество или немощь, но эти несовершенства неприложимы к нашему Творцу. Он предвидел, повелел, пожелал все те поступки людей, которые мы так необдуманно называем преступными. В силу этого мы должны прийти к заключению, что или они непроступны, или же за них ответственно Божество, а не человек. Но так как оба этих положения абсурдны и нечестивы, то отсюда следует, что доктрина, из которой они выведены, вряд ли может быть верной, если к ней применимы те же возражения. Абсурдное следствие, если оно необходимо, доказывает абсурдность первоначальной доктрины, подобно тому как преступные поступки делают преступной и первопричину, если связь между первыми и второй необходима и неизбежна.

Это возражение состоит из двух частей, которые мы рассмотрим в отдельности. *Во-первых*, если человеческие поступки могут быть прослежены вплоть до Божества через посредство необходимой цепи, они никогда не могут быть преступными в силу бесконечного совершенства существа, от которого они берут свое начало и которое может желать лишь того, что безусловно хорошо и достойно похвалы. *Во-вторых*, если они преступны, мы должны отвергнуть атрибут совершенства, который приписываем Божеству, и признать последнее первоначальным виновником греховности и безнравственности всех его творений.

Ответ на первое возражение кажется очевидным и убедительным. Многие философы после точного исследования всех явлений природы заключают, что *целое*, рассматриваемое как единая система, в каждый период своего существования устроено с совершенным благопроезволением и возможно, что в конце концов уделом всех творений будет высшее счастье без всякой примеси позитивного или абсолютного зла и несчастья. Всякое физическое зло, говорят они, является существенной частью этой благой системы, оно не могло бы быть устранено даже самим Божеством, коль скоро мы признаем его премудрым, без того, чтобы это не навлекло еще большее зло или исключило большее добро, которое окажется

последствием данного зла. С помощью этой теории многие философы и, между прочим, древние стоики находили утешение во всех горестях, поучая своих учеников, что постигшие их бедствия являются в действительности благом для вселенной и что при более широком взгляде, способном объять всю систему природы, всякое явление становится объектом радости и восторга. Но, несмотря на все свое правдоподобие и возвышенность, на практике этот довод вскоре оказывается слабым и недейственным. Без сомнения, вы скорее раздражите, чем успокоите, человека, прикованного к постели мучительной подагрой, если будете проповедовать ему справедливость общих законов, которые породили в его организме вредоносные соки и провели их по надлежащим каналам к жилам и нервам, где они вызывают в настоящее время столь острые мучения. Столь широкие взгляды могут на минуту прельстить воображение теоретика, пребывающего в покое и безопасности, но не могут постоянно сохранять свое господство над его умом, хотя бы последний и не был потрясен страданиями или аффектами; тем менее могут эти взгляды сохранять свою позицию, подвергшись нападению таких могучих соперников. Аффекты вызывают в нас более узкий и естественный взгляд на их объект; придерживаясь порядка, более приличествующего немощи человеческого духа, мы принимаем в расчет только окружающие нас существа и поддаемся влиянию таких явлений, которые кажутся добром или злом в пределах этой частной системы.

С *нравственным* злом дело обстоит так же, как и с *физическим*. Нет оснований предполагать, что отдельные соображения, столь мало действенные по отношению к последнему, окажут более сильное влияние, будучи применены к первому. Дух человека создан природой так, что при столкновении с некоторыми характерами, наклонностями и поступками он мгновенно испытывает чувство одобрения или порицания, и нет эмоций, которые были бы более существенными для его строения и склада. Наше одобрение вызывают главным образом характеры, способствующие миру и безопасности человеческого общества, тогда как наше порицание возбуждается преимущественно теми характерами, которые вредны обществу и разрушают его. Отсюда с полным основанием можно предположить, что нравственные чувствования прямо или косвенно вызываются размышлением над этими противоположными интересами. Что же из того, если фило-

софские размышления приводят к иному мнению или предположению? А именно к тому, что всякое явление справедливо в отношении к *целому* и что качества, вредные обществу, в сущности так же благодетельны и так же соответствуют первичному намерению природы, как и те, которые более непосредственно способствуют его счастью и благосостоянию. Разве такие отдаленные и шаткие умозрения в состоянии одержать верх над чувствами, вызываемыми естественным и непосредственным взглядом на вещи? Разве досада человека, у которого украли значительную сумму денег, сколько-нибудь умеряется подобными возвышенными размышлениями? Так почему бы не считать совместимым с последними моральное негодование человека по поводу преступления? Или почему бы признание реального различия между пороком и добродетелью, равно как и между физической красотой и безобразием, не могло быть примирено со всеми умозрительными философскими системами? То и другое различие основано на естественных чувствах человеческого духа, и чувства эти не должны ни подчиняться каким-либо философским теориям или умозрениям, ни изменяться под их влиянием.

Второе возражение не допускает столь легкого и удовлетворительного ответа, и нет возможности объяснить, каким образом Божество может быть косвенной причиной всех поступков людей, не будучи виновником греха и безнравственности. Все это тайны, с которыми предоставленный сам себе естественный разум не способен справиться; какой бы системы он ни придерживался, он с каждым шагом, который предпримет для разрешения подобных вопросов, непременно будет запутываться в безысходных затруднениях и даже противоречиях. Примирение безразличия и случайности человеческих поступков с предвидением или же защита абсолютности велений Божества и в то же время освобождение его от виновности в грехе до сих пор всегда превышали силы философии. Для нее окажется счастьем, если она после всего сказанного сознает всю дерзость своих стремлений проникнуть в эти возвышенные тайны и, оставив область, полную столь темных вопросов и недоразумений, с подобающей ей скромностью вернется к своей истинной и настоящей задаче — к рассмотрению обыденной жизни; здесь она найдет достаточно затруднений, к которым может приложить свои изыскания, не пускаясь в необъятный океан сомнений, колебаний и противоречий!

ГЛАВА IX

О РАССУДКЕ ЖИВОТНЫХ

Все наши заключения относительно фактов основаны на своего рода *аналогии*, заставляющей нас ожидать от всякой причины тех же действий, которые, по нашему наблюдению, вызывались сходными с ней причинами. Если причины вполне сходны, то аналогия совершенна и заключение, выведенное из нее, считается достоверным и убедительным. При виде куска железа никто никогда не сомневается, что найдет в нем вес и сцепление частиц, как и во всех других кусках железа, которые ему пришлось наблюдать. Но если объекты не отличаются столь полным сходством, то и аналогия менее совершенна, а заключение менее убедительно, хотя оно все же сохраняет некоторую силу в зависимости от степени подобия и сходства. При помощи заключений этого вида анатомические наблюдения, сделанные над одним животным, переносятся нами на всех; если, например, вполне доказано, что кровообращение наблюдается у одного животного, как-то у лягушки или рыбы, то это дает нам сильное основание предполагать, что оно должно иметь место и у всех. Подобные наблюдения, основанные на аналогии, могут быть распространены еще дальше и приложены даже к той науке, с которой мы сейчас имеем дело. Всякая теория, с помощью которой мы объясняем операции человеческого познания или происхождение и связь человеческих аффектов, приобретает большую достоверность, если мы найдем, что та же теория необходима для объяснения тех же явлений у всех других живых существ. Попробуем приложить это к той гипотезе, с помощью которой мы старались в предшествующих рассуждениях объяснить все заключения из опыта; мы надеемся, что эта новая точка зрения будет способствовать подтверждению всех прежних замечаний.

Во-первых, очевидно, что животные подобно людям многому научаются из опыта и заключают, что одинаковые явления всегда будут следовать из одинаковых причин. С помощью этого принципа они знакомятся с наиболее наглядными свойствами внешних объектов и мало-помалу с самого своего рождения накапливают запас знаний относительно природы огня, воды, земли, камней, высот, глубин и т. п., а также относительно действий, ими производимых. Невежество и неопытность молодых животных ясно видны при сравнении с хит-

ростью и проницательностью старых, научившихся путем долгого наблюдения избегать того, что вредило им, и стремиться к тому, что доставляло им удобство или удовольствие. Лошадь, привыкшая к скаковому полю, знает высоту препятствия, через которое она может перепрыгнуть, и никогда не попытается сделать того, что превышает ее силу и ловкость. Старая борзая всегда оставит более утомительную часть охоты молодой и станет так, чтобы встретить зайца, когда он возвращается по своим следам, причем все предположения, которые она делает в данном случае, основаны исключительно на наблюдении и опыте.

Это проявляется еще яснее в воздействии, оказываемом выучкой и воспитанием на животных, которые с помощью надлежащего применения наград и наказаний могут быть обучены каким угодно поступкам, даже наиболее противоречащим их естественным инстинктам и склонностям. Разве не опыт возбуждает в собаке представление боли, когда вы грозите ей или замахиваетесь на нее хлыстом, готовясь побить ее? Разве не опыт заставляет ее отзываться на кличку и заключать на основании этих произвольно выбранных звуков, что вы имеете в виду именно ее, а не кого-нибудь из ее сотоварищей и что вы зовете ее, когда произносите эти звуки определенным образом, с особой интонацией и особым ударением?

Как можно заметить, во всех этих случаях животное заключает о факте, выходящем за пределы того, что непосредственно воспринимается его чувствами, и это заключение всецело основано на прошедшем опыте, причем животное ожидает от наличного объекта таких же следствий, которые, по его наблюдению, всегда вытекали из сходных объектов.

Во-вторых, невозможно, чтобы это заключение, делаемое животным, было основано на каком-либо процессе аргументации или рассуждения, с помощью которого животное пришло бы к выводу, что одинаковые явления должны следовать за одинаковыми объектами и что порядок природы всегда останется неизменным в своих действиях. Ибо, если бы подобные аргументы и существовали в действительности, они, без сомнения, слишком глубоки для таких несовершенных умов; ведь даже философский ум лишь с помощью крайней тщательности и внимания мог бы открыть и отметить их. Итак, животные основывают эти заключения не на рассуждении; так же поступают дети и большинство людей в своих обыч-

ных действиях и заключениях и даже сами философы, которые в деятельной части своей жизни в общем не отличаются от обыкновенных людей и подчиняются тем же правилам. Природа должна была позаботиться о каком-нибудь другом принципе, более общедоступном и применимом; да и нельзя было доверить столь неизмеримо важного для жизни акта, как заключение о действиях на основании причин, недостоверному процессу рассуждения и аргументации. Если это казалось сомнительным по отношению к человеку, то относительно животных это несомненно, и, коль скоро наш вывод твердо установлен в одном случае, у нас есть веское основание считать исходя из всех правил аналогии, что он должен быть признан вообще, без всяких исключений или ограничений. Только привычка заставляет животных на основании каждого объекта, поражающего их внешние чувства, заключать о его обычном спутнике, и только она при появлении одного объекта переносит их воображение к представлению другого тем особым способом, который мы называем *верой*. Ничем иным эта операция не может быть объяснена в применении как к высшим, так и к низшим классам чувствующих существ, доступных нашему наблюдению *.

* Поскольку все заключения, касающиеся фактов или причин, основаны исключительно на привычке, можно спросить: как же случается, что люди так сильно превосходят животных, а один человек — другого в [искусстве] рассуждения? Разве одна и та же привычка не оказывает одинакового влияния на всех?

Мы постараемся объяснить здесь вкратце большую разницу, существующую между человеческими умами; после этого причину различия между людьми и животными будет уже легко понять.

1. Прожив некоторое время и свыкнувшись с единообразием природы, мы приобретаем общую привычку, в силу которой всегда переносим известное на неизвестное и представляем себе, что последнее обладает сходством с первым. В силу этого общего принципа привычки мы считаем даже один эксперимент достаточным основанием для заключения и ожидаем сходного явления с некоторой степенью достоверности, если эксперимент был произведен точно и свободен от воздействия всяких посторонних условий. Поэтому считается очень важным наблюдать следствия вещей; а так как один человек может сильно превосходить другого во внимании, памяти и наблюдательности, то это делает их заключения очень различными.

2. Если действие производится благодаря совместной деятельности нескольких причин, один ум может оказаться намного более широким, чем другой, более способным объять всю систему объектов и правильно вывести их следствия.

3. Один человек способен вывести более длинный ряд следствий, чем другой.

4. Немногие люди могут думать долго, не спутывая мыслей и не принимая одну за другую; бывают разные степени этого недостатка.

Но хотя животные приобретают немалую часть своих знаний из наблюдений, немало получают они и изначально из рук самой природы, и эти знания сильно превосходят ту степень умения, которой животные обычно обладают; при этом знания эти почти не увеличиваются после самой долгой практики и опыта. Мы называем их *инстинктами* и обычно удивляемся им как чему-то очень необычному и необъяснимому посредством каких-либо исследований, производимых человеческим умом. Но наше удивление, быть может, исчезнет или уменьшится, если мы примем во внимание, что заключения из опыта, общие нам с животными и руководящие всем нашим поведением в жизни,— это не что иное, как род инстинкта, или механической силы, которая действует в нас неведомо для нас самих и которой не управляют в ее главных действиях те отношения между идеями или сравнения их, которые являются истинными объектами приложения наших интеллектуальных способностей. Хотя это и разные инстинкты, но не что иное, как инстинкт, учит человека избегать огня, подобно тому как инстинкт же с такой точностью обучает птицу искусству сидения на яйцах и всей расчетливости, всему порядку воспитания птенцов.

ГЛАВА X

О ЧУДЕСАХ⁴⁷

ЧАСТЬ I

В сочинениях д-ра Тиллотсона есть аргумент против *реального присутствия*⁴⁸, достигающий столь высокой

5. То условие, от которого зависит действие, часто сплетено с другими условиями, которые являются посторонними и лишними. Выделение первого часто требует большого внимания, точности и тщательности.

6. Составление общих правил на основании единичных наблюдений — очень тонкая операция, и весьма легко сделать в ней ошибки в силу поспешности или узости ума, неспособного охватить все стороны вопроса.

7. Когда мы рассуждаем на основании аналогий, лучшие заключения принадлежат тому человеку, который располагает большим опытом или же большей быстротой в придумывании аналогий.

8. Склонности, зависящие от предубеждения, воспитания, аффектов, партийности и т. д., оказывают на один ум большее влияние, чем на другой.

9. После того как мы приобрели доверие к свидетельствам людей, книги и разговоры гораздо больше расширяют сферу опыта и мыслей одного человека, нежели другого.

Легко было бы найти и много других условий различия между человеческими умами⁴⁶.

степени сжатости, изящества и силы, какой только можно требовать от доказательства, направленного против доктрины, столь мало заслуживающей серьезного опровержения. Все признают, говорит этот ученый прелат, что авторитет как Священного Писания, так и Предания основан только на свидетельстве апостолов, видевших своими глазами чудеса, с помощью которых наш Спаситель доказал божественность своей миссии. Таким образом, очевидность истинности христианской религии для нас меньше, нежели очевидность истинности восприятий наших чувств, ибо уже для основателей нашей религии первая была не больше последней; между тем эта очевидность явно должна была ослабевать, переходя от апостолов к их ученикам. Очевидно также, что никто не может относиться с таким же доверием к свидетельству последних как к непосредственному объекту своих чувств. Но более слабая очевидность никогда не может уничтожить более сильную; поэтому, как бы ясно ни была нам открыта в Священном Писании доктрина о реальном присутствии, мы поступили бы прямо наперекор правилам здравого рассудка, если бы приняли ее. Доктрина эта противоречит свидетельству наших чувств; между тем ни Священное Писание, ни Предание, на которых, по предположению, построена эта доктрина, не обладают очевидностью этого свидетельства, если рассматривать и то и другое как внешние свидетельства, а не считать, что они влияют на сердца людей благодаря непосредственному воздействию Святого Духа.

Нет ничего удобнее такого решающего аргумента: он должен по крайней мере *принудить к молчанию* самое дерзкое ханжество и суеверие и освободить нас от их назойливых домогательств. Я льщу себя надеждой, что мной найден такого же рода аргумент, с помощью которого, если он верен, разумные и образованные люди будут постоянно бороться против всяких суеверных заблуждений, так что он останется полезным до тех пор, пока стоит мир, ибо, мне думается, в течение всего этого времени не прекратятся рассказы о чудесах и сверхъестественных случаях в истории, как священной, так и светской.

Хотя опыт и является нашим единственным руководителем при заключениях о фактах, но надо сознаться, что этот руководитель не всегда непогрешим и иногда способен ввести нас в заблуждение. Всякий, кто при нашем климате стал бы ожидать лучшей погоды в июне, чем

в декабре, рассуждал бы правильно и согласно с опытом; но несомненно, что факты могут и не подтвердить его ожиданий. Однако, заметим мы, он не мог бы в таком случае жаловаться на опыт, ибо последний обычно наперед знакомит нас с неопределенностью через противоречие в явлениях, которое мы можем изучить благодаря прилежному наблюдению. Не все действия с одинаковой достоверностью следуют из своих предполагаемых причин; некоторые явления во всех странах и во все времена всегда соединялись друг с другом, иные же были более изменчивы и иногда обманывали наши ожидания; так что наши заключения, касающиеся фактов, могут достигать всевозможных степеней уверенности — от высшей достоверности до низшего вида моральной очевидности.

Поэтому разумный человек соразмеряет свою веру с очевидностью; при таких заключениях, которые основаны на непогрешимом опыте, он ожидает явления с высшей степенью уверенности и рассматривает свой прошлый опыт как полное *доказательство* того, что данное событие наступит в будущем. В других же случаях он действует с большей осторожностью: взвешивает противоположные опыты, рассматривает, которая из сторон подкрепляется бóльшим числом опытов, склоняется к этой стороне, все еще сомневаясь и колеблясь, и, когда наконец останавливается на определенном решении, очевидность не превосходит того, что мы называем собственнo *вероятностью*. Итак, всякая вероятность требует противопоставления опытов и наблюдений, причем одна сторона должна перевешивать другую и порождать известную степень очевидности, пропорциональную этому превосходству. Сто примеров или опытов, с одной стороны, и пятьдесят — с другой, порождают сомнительное ожидание того или другого из явлений, тогда как сто однородных опытов и только один противоречащий им по праву возбуждают довольно сильную степень уверенности. В каждом случае мы должны сопоставлять противоположные опыты, поскольку они противоположны, и вычитать меньшее число их из большего, чтобы узнать точную степень преобладающей очевидности.

Применим теперь эти принципы к частному примеру; легко заметить, что нет заключений более обычных, полезных и даже необходимых для человеческой жизни, чем заключения, основанные на свидетельстве людей и пока-

заниях очевидцев, или лиц, наблюдавших какое-нибудь событие. Быть может, кто-нибудь станет отрицать, что подобного рода заключения основаны на отношении причины и действия. Я не стану спорить о словах; достаточно будет заметить, что наша уверенность в действительности любого подобного аргумента основана исключительно на нашем наблюдении правдивости человеческих свидетельств и обычного соответствия между фактами и показаниями свидетелей. Так как общее правило гласит, что нет доступной нашему наблюдению связи между объектами и все заключения, которые мы можем вывести относительно одного объекта, исходя из другого, основаны исключительно на нашем ознакомлении из опыта с их постоянным и правильным соединением, то очевидно, что мы не должны делать исключения из этого общего правила в пользу людских свидетельств, связь которых с любым явлением сама по себе так же мало необходима, как и всякая другая⁴⁹. Если бы память не обладала известной степенью устойчивости, если бы люди не имели в общем склонности к правде и принципам честности, если бы они не испытывали стыда, когда их уличают во лжи, если бы, говоря я, мы не могли узнать с помощью *опыта*, что все эти качества свойственны человеческой природе, мы никогда не питали бы ни малейшего доверия к свидетельству людей. Человек, находящийся в бреду или известный своей лживостью и подлостью, не пользуется у нас никаким авторитетом.

Так как очевидность показаний свидетелей и людских свидетельств основана на прошлом опыте, то она меняется вместе с опытом и рассматривается или как *доказательство*, или же как *вероятность* сообразно тому, постоянна или изменчива связь между различными родами свидетельств и фактов. Во всех суждениях такого рода надо принимать в расчет множество условий, а последнее мерило, с помощью которого мы разрешаем все возможные споры по этому поводу, всегда берется из опыта и наблюдения. Если этот опыт не вполне единообразен, он, подобно всякому другому роду очевидности, сопровождается неизбежной противоречивостью наших суждений, а также противоположностью и взаимным исключением аргументов. Мы часто колеблемся, принимать ли показания других людей, взвешиваем противоположные обстоятельства, вызывающие сомнение или неуверенность, и когда открываем пре-

обладание одной из сторон, то склоняемся к ней, хотя наша уверенность все же уменьшается в зависимости от силы противоположной стороны.

В данном случае противоположность очевидностей может быть вызвана различными причинами: противоречием противоположных свидетельств, характером или числом свидетелей, тем способом, каким они дают свои показания, или же совокупностью всех этих условий. Мы питаем недоверие к какому-нибудь факту, когда свидетели противоречат друг другу, когда их немного или же они не возбуждают доверия, когда они заинтересованы в том, что утверждают, когда они дают свои показания неуверенно или же, наоборот, сопровождают их слишком горячими заверениями. Существует много подобного рода обстоятельств, способных уменьшить или свести на нет силу всякого аргумента, основанного на свидетельстве людей.

Предположим, например, что факт, который мы стараемся установить с помощью людских свидетельств, принадлежит к разряду необычных и чудесных; в таком случае очевидность факта, основанная на этих свидетельствах, может более или менее уменьшиться пропорционально тому, насколько необычен сам факт. Причина нашего доверия к свидетелям и историкам основана не на какой-либо *связи*, которую мы а priori замечаем между свидетельством и реальностью, а на том, что мы привыкли находить соответствие между первым и второй. Но когда засвидетельствованный факт принадлежит к разряду тех, которые мы очень редко наблюдали, то происходит столкновение между двумя противоположными опытами, один из которых опровергает другой в той мере, насколько это в его силе, а преобладающий может воздействовать на наш ум лишь с помощью той силы, которая у него остается. Тот же самый принцип опыта, который дает нам некоторую долю уверенности в показаниях свидетелей, в этом случае еще сильнее удостоверяет нам несуществование факта, который они стараются установить; а из этого противоречия необходимо возникает сопоставление веры, с одной стороны, и авторитета — с другой, и их взаимное уничтожение.

Я не поверил бы этому рассказу, даже если бы его передал мне сам Катон, — вот поговорка, существовавшая в Риме еще при жизни этого философа-патриота *. Таким

* Plutarch. in Vita Catonis Min. ⁵⁰, 19.

образом, допускалось, что недостоверность факта может поколебать даже такой сильный авторитет⁵¹.

Индийский князь, первоначально отказавшийся верить рассказам о действии мороза, рассуждал правильно; и естественно, что потребовались очень веские свидетельства для того, чтобы заставить его согласиться с фактами, являющимися результатом порядка природы, совершенно незнакомого ему и столь мало похожего на те явления, с которыми он постоянно и регулярно знакомился на опыте. Хотя эти факты не противоречили его опыту, однако они и не были согласованы с последним^{*52}.

Но для того чтобы усилить вероятность доказательства, противоречащего показаниям свидетелей, предположим, что утверждаемый последними факт не только необычен, но и прямо чудесен; предположим также, что свидетельство, рассматриваемое отдельно, само по себе, равносильно полному доказательству; в таком случае у нас налицо два противоречивых доказательства, из которых сильнейшее должно одержать верх, причем, однако, сила его ослабевает пропорционально силе противного доказательства.

Чудо есть нарушение законов природы, а так как эти законы установил твердый и неизменный опыт, то доказательство, направленное против чуда, по самой природе факта настолько же полно, насколько может быть полным аргумент, основанный на опыте. Почему более чем

* Конечно, ни один индеец не мог бы знать из опыта, замерзает ли вода в холодном климате, ведь там природа находится в совершенно незнакомом ему состоянии, результаты которого он не может узнать а priori. Это было бы для него совершенно новым опытом, а результаты такового всегда неопределенны. Иногда, конечно, можно предполагать на основании аналогии, каков будет этот результат, но предположение это так и останется предположением. Надо сознаться, что в данном случае явление замерзания происходит вопреки правилам аналогии и ни один разумный индеец не мог бы его предвидеть. Действие холода на воду не постепенно и не зависит от степеней холода; как только вода достигает точки замерзания, она в одно мгновение переходит из совершенно жидкого состояния в состояние полной твердости. В силу этого подобное явление может быть названо *необычным* и требующим очень веских свидетельств для того, чтобы вызвать доверие у людей, живущих в теплом климате; но все же оно не *чудесно* и не противоречит тому порядку природы, который единообразно наблюдается нами на опыте при одинаковых условиях. Жители Суматры всегда видели воду жидкой в своем климате, и замерзание их рек должно бы считаться чудом. Но они никогда не видели воды в Московии в зимнее время и поэтому не могут знать ничего достоверного о влиянии на нее [холода] в этой стране⁵³.

вероятно, что все люди должны умереть, что свинец не может сам собой оставаться в висячем положении в воздухе, что огонь истребляет дерево и заливается водой? Только потому, что эти явления согласуются с законами природы и что требуется нарушение этих законов, или, другими словами, чудо, для того, чтобы предупредить их наступление. То, что совершается согласно общему течению природы, не считается чудом. Не чудо, если человек, по-видимому пребывающий в полном здоровье, внезапно умрет, ибо, хотя такая смерть и более необычна, чем всякая другая, тем не менее мы часто наблюдали ее. Но если умерший человек оживет, это будет чудом, ибо такое явление не наблюдалось никогда, ни в одну эпоху и ни в одной стране. Таким образом, всякому чудесному явлению должен быть противопоставлен единообразный опыт, иначе это явление не может заслуживать подобного названия. А так как единообразный опыт равносильен доказательству, то против существования какого бы то ни было чуда у нас есть прямое и полное *доказательство*, вытекающее из самой природы факта, причем оно может быть опровергнуто только противоположным, более сильным доказательством и только в последнем случае чудо может стать вероятным*.

Естественным выводом из всего сказанного является нижеследующее (и это общее правило, вполне достойное

* Иногда явление *само по себе* может и не казаться противоречащим законам природы, но тем не менее, осуществись оно, и его можно было бы в силу известных условий назвать чудом, потому что *фактически* оно противоречит этим законам. Так, если бы какое-нибудь лицо, ссылаясь на власть, дарованную ему от Божества, могло повелеть больному стать здоровым, здоровому — пасть мертвым, облакам — изливать дождь, ветрам — дуть — словом, могло бы повелеть совершиться множеству естественных явлений, которые тотчас же и произошли бы согласно его приказанию, эти явления могли бы по справедливости считаться чудесами, потому что они в данном случае действительно противоречат законам природы. Если останется подозрение, что явление и приказание совпали случайно, — чуда нет и нет нарушения законов природы. Если же это подозрение устранено, то очевидно, что чудо и нарушение этих законов налицо, ибо ничто не может быть столь противно природе, как тот факт, что голос или приказание человека могут будто бы произвести такое действие. Чудо может быть точно определено как *нарушение закона природы особым велением Божества или вмешательством какого-нибудь невидимого деятеля*. Чудо может быть или доступно наблюдению людей, или нет, — это не изменяет его природы и сущности. Если бы дом или корабль поднялся на воздух, это было бы явным чудом, но, если бы поднялось на воздух перо при недостаточной для этого силе ветра, такое явление было бы таким же истинным, хотя и не столь явным для нас, чудом.

нашего внимания): никакое свидетельство недостаточно для установления чуда, кроме такого, ложность которого была бы бóльшим чудом, нежели тот факт, который оно старается установить. Да и в этом случае происходит взаимное уничтожение аргументов, причем сильнейший дает нам только уверенность, сообразную со степенью силы, остающейся у него после вычета слабейшего аргумента. Когда кто-либо говорит, что видел, как умерший человек ожил, я тотчас же спрашиваю самого себя, что вероятнее: то, что это лицо обманывает меня или само обманывается, или же то, что факт, о котором оно рассказывает, действительно имел место. Я взвешиваю оба чуда и высказываю свое решение в зависимости от того, которое из них одержит верх, причем отвергаю всегда большее чудо. Если ложность показания свидетеля была бы бóльшим чудом, нежели само явление, о котором он рассказывает, тогда и только тогда мог бы он претендовать на веру, или согласие, с моей стороны.

ЧАСТЬ 2

В вышеприведенном рассуждении мы предположили, что свидетельство, обосновывающее чудо, может иногда быть равносильно полному доказательству и что ложность такого свидетельства была бы истинным чудом; но легко показать, что мы сделали чересчур щедрую уступку и что ни одно чудо никогда не было обосновано столь очевидно.

Во-первых, во всей истории нельзя найти ни одного чуда, засвидетельствованного достаточным количеством людей, столь неоспоримо здравомыслящих, хорошо воспитанных и образованных, чтобы мы могли не подозревать их в самообольщении; столь несомненно честных, чтобы они стояли выше всякого подозрения в намерении обмануть других; пользующихся таким доверием и такой репутацией в глазах человечества, чтобы им было что потерять в случае, если бы их уличили во лжи; и в то же время свидетельствующих о фактах, в такой мере оказавшихся достоянием общественности и происшедших в столь известной части света, что открытие обмана было бы неизбежным. Все эти условия необходимы для того, чтобы дать нам полную уверенность в свидетельствах людей.

Во-вторых, мы можем отметить в человеческой природе такой принцип, после тщательного рассмотрения кото-

рого доверие, питаемое нами на основании свидетельств людей к какому бы то ни было чуду, сильно уменьшится. Правило, которым мы обычно руководствуемся в своих заключениях, состоит в том, что объекты, незнакомые нам из опыта, похожи на те, которые мы знаем на основании последнего, что наиболее обычное всегда бывает и наиболее вероятным и что, если существует противоречие в аргументах, мы должны отдавать предпочтение тем из них, которые основаны на наибольшем количестве прошлых наблюдений. Но хотя, действуя на основании этого правила, мы легко отвергаем всякий факт, до известной степени необыкновенный и невероятный, в дальнейшем мы не всегда соблюдаем это правило и, когда утверждают что-нибудь совершенно невероятное и чудесное, скорее охотно допускаем этот факт в силу того самого обстоятельства, которое должно было бы поколебать всю его вероятность. Поскольку аффект *изумления* и *удивления*, возбуждаемый чудесами, отличается приятностью, то он порождает в нас заметное стремление верить в вызывающие его явления. Дело доходит до того, что даже те люди, которые не могут наслаждаться этим удовольствием непосредственно и не верят в те чудесные явления, о которых им сообщают, все же любят принимать косвенное, отраженное участие в этом наслаждении и чувствуют гордость и удовольствие, если им удастся возбудить восхищение других людей.

С какой жадностью выслушиваются обычно чудесные рассказы путешественников, их описания морских и земных чудовищ, их повествования об изумительных приключениях, странных людях и диких обычаях! Но если с любовью к чудесному сочетается еще дух религиозности, то приходит конец здравому смыслу и свидетельства людей при таких условиях теряют всякое право на авторитетность. Религиозный человек может впасть в экстаз и воображать, будто он видит нечто в действительности нереальное; он может знать, что его рассказ — ложь, и тем не менее настаивать на нем с наилучшими намерениями, а именно ради служения столь святому делу. А если даже он не поддается подобному самообольщению, то тщеславие, возбужденное в нем столь большим соблазном, влияет на него сильнее, чем на других людей, находящихся в иных условиях; такое же сильное действие может оказать на него и личный интерес. Его слушатели могут не обладать, да обыкновенно и не обладают, достаточной рассудительностью для того, чтобы анализировать его свидетельство, а от той доли рас-

судительности, которая у них есть, они даже отказываются из принципа, когда дело касается таких высоких и таинственных вопросов. Да если бы они и были готовы прибегнуть к рассудку, страстность и пылкое воображение помешали бы его правильному применению. Их легкое поощряет бесстыдство рассказчика, а его бесстыдство побеждает их легкое.

Красноречие, достигшее высшей степени, оставляет мало места для разума или размышления; обращаясь исключительно к воображению или аффектам, оно пленяет податливых слушателей и усыпляет их ум. К счастью, оно редко достигает такой высоты; но если Цицерону или Демосфену лишь с трудом удавалось влиять на аудиторию, состоявшую из римлян или афинян, то любой капуцин, любой бродячий или оседлый проповедник может оказать на большинство людей гораздо более сильное влияние, если только он затронет их грубые и низменные страсти.

Многочисленные примеры вымышленных чудес, пророчеств и сверхъестественных событий, ложность которых во все времена обнаруживалась благодаря противоречивым свидетельствам или благодаря их собственной нелепости, в достаточной степени доказывают сильную склонность человечества к необычному и чудесному и, разумеется, должны внушать подозрение ко всем подобным рассказам. Таков наш естественный образ мыслей даже по отношению к самым обыденным и наиболее вероятным явлениям. Например, нет слухов, которые возникали бы так легко и распространялись бы так быстро, в особенности в деревне и провинциальных городах, как слухи относительно свадеб; стоит двум молодым людям одинакового общественного положения повидаться раза два, чтобы все соседи тотчас же начали соединять их. Слух этот быстро распространяется благодаря тому удовольствию, которое каждый находит в передаче такой интересной новости, в ее распространении и в том, чтобы первому сообщить ее. И это так хорошо известно, что ни один здравомыслящий человек не верит этим слухам, пока их не подтвердят какие-нибудь более сильные доказательства. Разве не те же аффекты или же другие, еще более сильные склоняют большинство людей в высшей степени пылко и без колебаний верить во все религиозные чудеса и рассказывать о них? ⁵⁴

В-третьих, сильным доводом против всех рассказов о сверхъестественном и чудесном является тот факт, что

они во множестве наблюдаются преимущественно среди невежественных и диких наций; если же какие-либо из них вообще допускаются цивилизованным народом, то последний, наверное, унаследовал их от невежественных и диких предков, придавших им ту ненарушимую санкцию и авторитетность, которые всегда присущи общепринятым мнениям. Когда мы окидываем взором первоначальную историю всех наций, мы легко можем вообразить себя перенесенными в новый мир, где весь строй природы нарушен и каждый элемент проявляет свою активность совершенно иначе, чем ныне. Сражения, революции, чума, голод и смерть никогда не являются действиями тех естественных причин, с которыми мы знакомимся на опыте. Чудеса, предзнаменования, предсказания оракулов, небесные кары совершенно затемняют те немногие естественные события, которые перемешаны с ними. Но так как с каждой страницей эти чудеса становятся все более редкими, по мере того как мы приближаемся к просвещенным эпохам, мы вскоре начинаем понимать, что во всех этих случаях нет ничего чудесного или сверхъестественного, что во всем виновата обычная склонность человечества к необычайному и что, хотя склонность эту порой могут обуздать здравый смысл и знание, ее никогда нельзя искоренить из человеческой природы полностью.

Странно, может сказать всякий рассудительный читатель, просматривая [повествования] этих удивительных историков, *что такие сверхъестественные события никогда не случаются в наши дни*. Но, я думаю, нет ничего странного в том, что люди всегда были способны лгать. Вы, вероятно, видели достаточно примеров этой людской слабости, вы сами слышали, как бывали пущены в ход многие такие рассказы о чудесах, к которым мудрые и рассудительные люди относились с презрением, после чего от них отказывалась даже толпа. Будьте уверены, что и те знаменитые вымыслы, которые так сильно распространились и достигли таких чудовищных размеров, имели подобное же начало, но, будучи посеяны на более плодородной почве, они так возросли, что наконец почти сравнялись с теми чудесами, о которых они повествуют.

Лжепророк Александр⁵⁵, теперь уже позабытый, но некогда пользовавшийся большой известностью, поступил с мудрой расчетливостью, выбрав сперва местом своих обманов Пафлагонию, где, как мы узнаем от Луки-

ана, народ был в высшей степени невежествен, глуп и готов поверить самому грубому надувательству. Люди, живущие в отдаленных местах и по слабости своей неспособные изучить вопрос в надлежащей степени, не имеют возможности получить более точные сведения. Рассказы доходят до них преувеличенными, с сотнями подробностей; глупые люди прилежно распространяют обман, тогда как мудрые и образованные обычно довольствуются осмеянием его нелепости, не осведомляясь о частных фактах, с помощью которых он мог бы быть явно опровергнут. Таким путем вышеназванный обманщик, начав с невежественных пафлагонцев, смог приобрести затем в число своих последователей даже некоторых из греческих философов, а также людей, пользовавшихся высоким положением и почетом в Риме; он сумел даже настолько привлечь к себе внимание мудрого императора Марка Аврелия, что последний, понадеявшись на его обманчивые предсказания, решился на военную экспедицию.

Преимущества распространения обмана среди невежественных людей очень велики; если даже обман слишком груб, чтобы подействовать на большинство (*а это, хотя и редко, иногда все же случается*), у него гораздо больше шансов на успех в отдаленных странах, чем если бы он впервые появился в городе, прославившемся искусствами и науками. Самые невежественные и грубые из этих варваров распространяют слух о чуде за пределами своей страны; никто из их соотечественников не имеет достаточных сношений с другими людьми и не пользуется достаточным доверием и авторитетом, чтобы противостоять этому обману и раскрыть его. Склонность людей к чудесному может в силу этого проявляться вполне беспрепятственно, и, таким образом, рассказ, всеми отвергаемый в том месте, где он впервые был пущен в обращение, будет считаться достоверным на расстоянии тысячи миль оттуда. Но если бы Александр выбрал своим местопребыванием Афины, философы, обитавшие в этом прославленном центре учености, тотчас же распространили бы по всей Римской империи свое мнение о деле, и это мнение, будучи поддержано столь сильным авторитетом и подкреплено силой разума и красноречия, окончательно открыло бы людям глаза. Правда, Лукиан, случайно проезжая через Пафлагонию, имел возможность оказать ее жителям эту добрую услугу, но, как бы ни было это желательно, не всегда случается, чтобы

каждый Александр встретил своего Лукиана, готового обнаружить и раскрыть его обман⁵⁶.

В качестве *четвертого* основания, уменьшающего достоверность чудес, я могу прибавить следующее: нет ни одного свидетельства о них — даже среди тех, ложность которых не была прямо обнаружена, — которому не противостояло бы бесконечное множество противоположных свидетельств, так что не только чудо подрывает достоверность показания, но и сами показания уничтожают друг друга. В пояснение этого заметим, что в религиозных вопросах всякое разногласие равносильно противоречию. Невозможно, чтобы все религии Древнего Рима, Турции, Сиамы и Китая одинаково покоились на твердом основании; поэтому всякое чудо, о котором повествует любая из этих религий (а все они изобилуют чудесами), имея своей прямой целью установление той именно религиозной системы, к которой они принадлежат, с одинаковой силой, хотя и более косвенно, подрывает всякую иную систему. Опровергая же противоположную систему, оно одновременно подрывает и достоверность тех чудес, на которых была основана последняя; так что чудеса, о которых повествуют разные религии, надо рассматривать как противоречивые факты, а доказательства этих чудес, будь они слабы или сильны, считать уничтожающими друг друга. В соответствии с таким методом рассуждения, веря в какое-нибудь чудо Магомета или его последователей, мы основываемся на свидетельстве нескольких диких арабов; но, с другой стороны, мы должны считаться с авторитетом Тита Ливия, Плутарха, Тацита и вообще всех авторов и свидетелей, будь то греки, китайцы или католики, если они рассказывают нам о чудесах, относящихся к их религии; я думаю, что мы должны относиться к их свидетельствам так, как если бы они, упомянув о чуде Магомета, стали опровергать его с той же определенностью и уверенностью, с какой они утверждают существование того чуда, о котором рассказывают. Этот аргумент может показаться чересчур утонченным и полным ухищрений, но в действительности он не отличается от способа рассуждения судьи, считающего, что доверие к двум свидетелям, обвиняющим кого-нибудь в преступлении, подрывается показаниями двух других свидетелей, утверждающих, что данное лицо находилось в тот самый момент, когда преступление было содеяно, на расстоянии двухсот лиг оттуда.

Одним из наиболее засвидетельствованных чудес во всей светской истории является чудо, рассказанное Тацитом о Веспасиане: последний исцелил слепого в Александрии своей слюной, а другого, хромого,—простым прикосновением своей ноги, по воле бога Сераписа, который, явившись указанным людям, повелел им обратиться за чудесным исцелением к императору. Рассказ этот можно найти у названного великого историка*, причем все обстоятельства, по-видимому, подтверждают данное свидетельство, и они могли бы быть изложены в высшей степени убедительно и красноречиво, если бы в настоящее время кому-нибудь было интересно снова подкрепить достоверность этого отжившего языческого суеверия. Это происшествие подтверждается серьезностью, солидностью, возрастом и честностью великого императора, который в течение всей жизни дружески беседовал со своими приятелями и придворными и никогда не разыгрывал роль Божества, подобно Александру и Деметрию. Сам историк был современным [императору] писателем, известным своей откровенностью и правдивостью; кроме того, он обладал, быть может, самым великим и проницательным умом во всем древнем мире и был настолько свободен от всякой склонности к легковерию, что его даже обвиняли, напротив, в атеизме и излишней светскости. Лица, на авторитет которых он ссылался, рассказывая об этом чуде, были, насколько мы можем предполагать, людьми с твердой репутацией рассудительных и правдивых, очевидцами события, подтвердившими свои показания уже после того, как род Флавиев оказался лишен власти и не мог вознаградить их за ложное показание. *Utrumque qui interfuerunt, nunc quoque memorant, postquam nullum mendaciorum pretium*⁵⁸. Если прибавить к этому публичный характер рассказываемых фактов, то окажется, что нельзя было бы предположить более очевидного свидетельства в пользу такой грубой и осязаемой лжи.

Существует еще интересный, вполне заслуживающий нашего внимания рассказ о чуде, передаваемый кардиналом де Ретцем⁵⁹. Когда этот политик-интриган бежал в Испанию, чтобы спастись от преследований своих врагов, он проезжал через Сарагосу, столицу Арагонии; в соборе ему показали человека, прослужившего там семь

* Hist., lib. V, cap. 8⁵⁷. Светоний рассказывает об этом событии почти так же в *Vita Vesp.*, 7.

лет в качестве сторожа и хорошо известного всякому жителю в городе, ходившему молиться в эту церковь. Он долгое время был лишен ноги, но его конечность оказалась восстановленной благодаря втираниям освященного масла в обрубок; и кардинал уверяет, что видел его с двумя ногами. Это чудо было удостоверено церковными постановлениями, и все граждане были призваны для того, чтобы засвидетельствовать данный факт, причем кардинал убедился, что все эти люди, проникнутые религиозным рвением, вполне верили в чудо. В данном случае рассказчик тоже современник предполагаемого чуда, отличающийся неверием и легкостью нравов, но в то же время обладающий большим умом; само чудо так *необычно*, что обман едва ли допустим, а свидетели очень многочисленны и все до некоторой степени были очевидцами факта, который они засвидетельствовали. Кроме того, сила очевидности еще увеличивается, а изумление наше удваивается благодаря тому, что сам кардинал, передающий данную историю, по-видимому, не верит ей и поэтому не может быть подозреваем в участии в этом благочестивом обмане. Он правильно считал, что для отрицания подобного факта незачем тщательно опровергать все свидетельства и доказывать их ложность путем перечисления всех фактов мошенничества и легковерия, которые породили этот рассказ. Он знал, что обычно сделать это невозможно по прошествии небольшого промежутка времени и если находишься на некотором удалении, и очень трудно, даже если непосредственно присутствуешь при событии, в силу суеверности, невежества, хитрости и подлости большинства людей. Поэтому он, как здравомыслящий человек, решил, что подобные показания сами свидетельствуют о своей ложности и что всякое чудо, основанное на свидетельствах людей, заслуживает скорее насмешки, чем опровержения.

Ни одному человеку не приписывали более многочисленных чудес, чем те, которые недавно произошли, как рассказывают, во Франции, на могиле аббата Пари, известного янсениста⁶⁰, святостью которого так долго морочили людей. Всюду рассказывали о том, что эта святая гробница исцеляла больных, возвращала слух глухим и зрение слепым; но что еще необычнее — многие из этих чудес были немедленно засвидетельствованы на месте судьями несомненной честности на основании показаний лиц, заслуживающих доверия и пользующихся почетом; притом они были совершены в просвещенную эпоху и в самом выдающемся центре современного мира. Но

это еще не все: рассказ об этих чудесах был опубликован и распространен всюду, так что иезуиты оказались не в состоянии опровергнуть или разоблачить их, хотя эта ученая корпорация, поддерживаемая властями, была отъявленным врагом тех взглядов, подтверждению которых служили указанные чудеса*. Где найдем мы такое количество обстоятельств, подтверждающих какой-нибудь факт? И что можем мы выдвинуть в противовес такой толпе свидетелей, кроме абсолютной невозможности или чудесной природы тех событий, о которых они рассказывают? И без сомнения, уже одно

* Книга эта была написана г. Монжероном, советником и судьей парижского парламента⁶¹, человеком влиятельным и твердым, пострадавшим за свое дело: говорят, что он сидит теперь в тюрьме из-за своей книги.

Есть еще другая книга в трех томах (она называется «Recueil des Miracles de l'Abbé Paris»⁶²), в которой рассказываются многие из указанных чудес; она снабжена очень хорошо написанными вводными рассуждениями. Однако через все эти рассуждения проходит странное сравнение чудес Спасителя с чудесами аббата Пари, причем утверждается, что достоверность последних равна достоверности первых: как будто свидетельства людей могли быть когда-нибудь поставлены на одну доску со свидетельством самого Бога, водившего пером вдохновенных авторов! Если считать свидетельства последних обыкновенными людскими показаниями, то, конечно, автор французской книги еще очень скромен в своем сравнении, так как он мог бы с некоторым основанием утверждать, что чудеса янсенистов сильно превосходят чудеса Спасителя по очевидности и достоверности. Нижеследующие подробности взяты из подлинных документов, которые опубликованы в названной книге.

Многие из чудес аббата Пари были тотчас же засвидетельствованы в парижской консистории, или епископском суде, перед лицом кардинала де Ноайля, честность и ум которого никогда не оспаривали даже его враги.

Сменивший его архиепископ был врагом янсенистов, благодаря чему его и поставили во главе епархии. Тем не менее двадцать два парижских настоятеля, или *кюре*, вполне серьезно настаивают на том, чтобы он рассмотрел эти чудеса, известные, по их словам, всему миру и бесспорно достоверные. Но он благоразумно отказался от этого.

Партия молинистов⁶³ старалась подорвать доверие к указанным чудесам, в частности к случаю с мадемуазель Ле Франк. Но уже помимо того, что способ их действий был во многих отношениях в высшей степени неправилен, в особенности потому, что они вызвали только часть свидетелей-янсенистов, вдобавок подкупленных ими, помимо этого, говоря я, они вскоре были подавлены целой массой новых свидетелей числом до ста двадцати, лиц состоятельных и пользовавшихся уважением в Париже; все эти люди подтвердили чудо клятвой. Затем было сделано торжественное и серьезное воззвание к парламенту, но правительство запретило последнему вмешиваться в это дело, ибо было

это возражение все разумные люди сочтут достаточным.

Разве из того, что свидетельства людей иногда достигают высшей степени силы и достоверности, например в рассказе о битве при Филиппах или Фарсале, можно выводить, что всякого рода свидетельства должны всегда обладать равной силой и достоверностью? Предположим, что партии Цезаря и Помпея обе претендовали бы на победу в этих битвах и что историки каждой из этих партий единогласно приписывали бы перевес своей стороне; как могло бы человечество по прошествии такого

наконец замечено, что когда люди относятся к чему-нибудь со слишком горячим усердием и энтузиазмом, то наибольшая нелепость может быть подтверждена посредством самых сильных свидетельств, и, если кто-нибудь окажется столь наивным, что попытается рассмотреть данный случай с такой точки зрения и найти пробелы в показаниях свидетелей, он почти наверное будет побежден. Слишком уж жалок был бы тот обман, который не одержал бы верха при таком споре.

Всякий, кто был во Франции в это время, слышал о той репутации, которой пользовался *начальник полиции* г. Эро, ибо о его бдительности, проницательности, деятельности и широком умственном кругозоре говорили очень много. Этому чиновнику, власть которого в силу его служебного положения была почти неограниченна, были даны полномочия, необходимые, чтобы прекратить указанные чудеса или подорвать доверие к ним, и он часто на месте задерживал и выслушивал свидетелей, а также участников чудес, но ни разу не мог найти удовлетворительного свидетельства против них.

В случае с мадемуазель Тибо он послал знаменитого де Сильва для исследования больной; показания этого врача очень любопытны: по его заявлению, оказалось невозможным, чтобы девица была настолько больна, как доказывали свидетели, ибо в таком случае она не могла бы так быстро достигнуть того состояния полного исцеления, в котором он ее застал. Он рассуждал как здравомыслящий человек, исходя из естественных причин, но противоположная партия сказала ему, что данный случай — чудо и его показание служит наилучшим подтверждением этого.

Молинисты оказались перед трудной дилеммой: они не дерзали ссылаться на абсолютную недостаточность человеческих свидетельств для доказательства чуда и вынуждены были сказать, что эти чудеса были волшебством, деянием дьявола. Однако на это им возразили, что и древние иудеи прибегали к такому способу возражения.

Ни один янсенист не затруднился объяснить, почему прекратились чудеса, когда кладбище было закрыто согласно эдикту короля. Прикосновение к могиле производило эти необычные явления; а если никто не мог приблизиться к ней, то нечего было уже и ожидать подобных действий. Конечно, Бог мог бы в одну минуту свалить стены, но он господин своих милостей и деяний, и нам не приличествует объяснять их. Бог не станет разрушать стены каждого города звуками труб, как он сделал в Иерихоне, и не каждому апостолу откроет он темницу, как святому Павлу.

Не кто иной, как де Шатийон, герцог и пэр Франции, занимавший

промежутка времени разрешить их спор? Но противоречие между чудесами, о которых передают Геродот или Плутарх, и теми, о которых рассказывают Мариана, Беда⁶⁴ и другие историки-монахи, нисколько не меньше.

Разумные люди проявляют большую осторожность, когда дело идет о вере в любое известие, к которому рассказчик может быть пристрастен, например в такое, которое способствует прославлению родины рассказчика, его семьи, его самого или же каким-нибудь образом совпадает с его природными наклонностями и слабостями. Но может ли быть больший соблазн, чем желание казаться миссионером, пророком, посланником неба? Кто не согласится подвергнуться многим опасностям и затруднениям, чтобы достигнуть столь высокой репутации? Если же человек под влиянием тщеславия и разгоря-

самое высокое положение и принадлежавший к знатнейшему роду, свидетельствует о чудесном исцелении одного из своих слуг, жившего в течение нескольких лет у него в доме и страдавшего видимым и ощутимым недугом.

Я закончу замечанием, что никакое духовенство не славится такой строгостью жизни и поведения, как белое духовенство во Франции, в особенности же парижские настоятели, или кюре, подтвердившие своими свидетельствами все эти надувательства.

Ученость, ум и честность монахов Пор-Рояля и строгость нравов тамошних монахинь пользуются большой известностью во всей Европе. Однако все они свидетельствуют о чуде, происшедшем с племянницей знаменитого Паскаля, необыкновенный ум и святость жизни которого хорошо известны. Знаменитый Расин⁶⁵ рассказывает об этом чуде в своей известной истории Пор-Рояля и подкрепляет свой рассказ всеми доказательствами, которые могли представить множество монахинь, священников, врачей и светских людей, достойных несомненного доверия. Многие ученые, между прочим епископ города Турне, были так уверены в этом чуде, что пользовались им для опровержения атеистов и свободомыслящих. Французская королева-регентша, сильно предубежденная против Пор-Рояля, послала своего врача, чтобы исследовать чудо, и он вернулся, вполне уверовав в последнее. Словом, сверхъестественное исцеление было так несомненно, что оно на время спасло этот знаменитый монастырь от гибели, которой грозили ему иезуиты. Если бы в основании указанного чуда лежал обман, последний, несомненно, был бы открыт такими умными и сильными противниками и ускорил бы гибель его изобретателей. Если наши священнослужители в состоянии соорудить целую крепость из ничтожного материала, то какое чудесное здание могли бы они построить из всех этих фактов и других, о которых я не упомянул! Как часто могли бы в таком случае звучать в наших ушах великие имена Паскаля, Расина, Арно, Николя! Будь наше духовенство мудро, оно должно было бы признать это чудо, которое стоит в тысячу раз больше всей его остальной коллекции. К тому же это чудо могло бы очень хорошо служить целям духовенства, ибо оно было произведено прикосновением подлинной священной иглы священного терновника, из которого был составлен священный венец, и т. д.

ченного воображения сперва сам поверит во что-нибудь и серьезно поддастся заблуждению, неужели он остановится перед каким-нибудь благочестивым обманом, имеющим целью поддержать такое святое и достойное дело?

Из самой ничтожной искры может возгореться, таким образом, огромное пламя, потому что нужный материал всегда наготове. *Avidum genus auricularum* * — глазающая толпа жадно, без проверки принимает все, что удовлетворяет суеверие и возбуждает удивление.

Сколько подобных вымыслов обличалось и искоренялось во все времена при самом их зарождении! Какое множество других пользовалось известностью недолгое время, а затем предавалось пренебрежению и забвению! Поэтому распространение таких вымыслов — очень легко объяснимое явление; и мы поступим согласно правилам опыта и наблюдения, если объясним его известными и естественными причинами — легковерием и обманом. Неужели же, вместо того чтобы прибегнуть к такому естественному объяснению, мы допустим чудесное нарушение наиболее прочно установленных законов природы?

Нечего и говорить о том, как трудно открыть ложь в каком-нибудь рассказе, передаваемом частным образом или даже публично, — трудно, находясь на самом месте происшествия, а тем более если действие происходит на некотором, хотя бы и недалеко, расстоянии. Даже суд, несмотря на свой авторитет, на свою тщательность и рассудительность, часто не в состоянии отличить правды от лжи в самых недавних событиях. Тем более нельзя ждать решения дела, если доверять, как это обычно делается, всем распрям, спорам и ходячим слухам, в особенности когда в деле замешаны с обеих сторон людские страсти.

При зарождении новых религий мудрые и ученые люди обычно считают вопрос [о связанных с ними чудесах] слишком незначительным, чтобы он заслуживал их внимания или рассмотрения; а впоследствии, когда они охотно открыли бы обман, чтобы разубедить заблуждающуюся толпу, оказывается, что время уже прошло, документы и свидетели, которые могли бы выяснить дело, погибли безвозвратно; у них не остается никаких средств разоблачения, кроме тех, которые должны быть извлечены из показаний самих же свидетелей; но, хотя эти средства всегда удовлетворяют людей разумных и об-

* *Lucret.*, IV, 594⁶⁶.

разованных, для понимания толпы они обычно слишком тонки.

Итак, оказывается вообще, что ни одно свидетельство о чуде никогда не было равносильным вероятности, а тем более доказательству; и, если даже предположить, что оно имело силу доказательства, ему можно было бы противопоставить другое доказательство, выведенное из самой природы факта, который стараются установить. Только опыт придает достоверность свидетельствам людей, но тот же опыт удостоверяет нам истинность законов природы. Поэтому, если эти два рода опытов противоречат друг другу, нам не остается ничего, кроме как вычесть один опыт из другого и примкнуть к той или другой стороне с той степенью уверенности, которая порождается их разностью. Но согласно объясненному выше принципу в применении ко всем народным религиям, такое вычитание приводит к нулю; поэтому мы можем признать правилом, что никакие людские свидетельства не могут иметь такой силы, чтобы доказать чудо и сделать его справедливым основанием подобной религиозной системы.

Я прошу отметить ограничение, делаемое мной, когда я говорю, что чудо никогда не может быть доказано настолько, чтобы стать основанием религиозной системы. Ибо вообще я допускаю возможность чудес, или нарушений обычного порядка природы, доказуемых с помощью свидетельств людей, хотя, быть может, во всей истории не найти примера подобного чуда. Предположим, например, что показания всех авторов всех национальностей сходятся в том, что 1 января 1600 г. воцарилась полная тьма, окутывавшая всю землю в течение недели. Предположим, что предание об этом необычном явлении еще сильно и живо среди народа, что все путешественники, возвращающиеся из чужих стран, привозят известия о нем, ни в чем не разнящиеся и не противоречащие друг другу: очевидно, что современные нам философы, вместо того чтобы сомневаться в этом факте, должны признать его достоверным и искать причины, которые его породили. Разложение, порча, разрушение в природе — все это явления, правдоподобные в силу многих аналогий, так что всякий факт, ведущий к подобной катастрофе, может быть удостоверен посредством свидетельств людей, если эти свидетельства очень многочисленны и однообразны.

Но предположим, что все писатели, занимающиеся историей Англии, согласны в том, что 1 января 1600 г.

королева Елизавета умерла, что до и после смерти ее видели врачи и весь двор, как это обычно бывает у таких высокопоставленных особ, что ее преемник был признан и провозглашен парламентом и что, пролежав погребенной в течение месяца, она снова появилась, вновь взошла на престол и управляла Англией в течение трех лет. Я должен сознаться, что меня удивило бы стечение такого количества странных обстоятельств, но я не почувствовал бы ни малейшей склонности поверить в столь чудесное явление. Я не стал бы сомневаться в притворной смерти королевы и в сопровождавших ее событиях, которые происходили публично; я бы утверждал только, что смерть эта притворная, что она не была и не могла быть действительной. Вы напрасно стали бы возражать мне, указывая на трудность и даже невозможность обманывать весь свет в таком важном деле, на мудрость и здравый смысл этой знаменитой королевы, на незначительность и даже отсутствие выгод, которые она могла получить от такой жалкой выдумки; все это могло бы изумить меня, но я тем не менее ответил бы, что мошенничество и глупость людей — слишком обычные явления, и я скорее поверю в то, что стечение их вызвало самые необычные события, чем допущу столь явное нарушение законов природы.

Но предположим, что указанное чудо входит в состав какой-нибудь новой религиозной системы; уже одно это могло бы служить полным доказательством обмана, так как людей всегда столь сильно морочили подобными нелепыми рассказами; одного этого было бы довольно для всех здравомыслящих людей, чтобы не только отвергнуть утверждаемый факт, но отвергнуть его без дальнейшего рассмотрения. Хотя Существо, которому приписывается чудо, в данном случае Существо Всемогущее, чудо от этого нисколько не становится вероятнее, коль скоро мы в состоянии познавать атрибуты или действия подобного Существа не иначе как на основании знакомства из опыта с его проявлениями при обычном течении природы. Это опять-таки ограничивает нас прошлым опытом и принуждает сравнивать примеры нарушения истины в свидетельствах людей с примерами нарушения законов природы посредством чудес и судить о том, что более вероятно и правдоподобно. Так как нарушения истины гораздо чаще встречаются в свидетельствах, относящихся к религиозным чудесам, чем в тех, которые касаются других фактов, то это должно очень сильно уменьшить достоверность первых свидетельств и привести нас раз

и навсегда к решению никогда не обращать на них внимания, сколь бы правдоподобными они ни представлялись.

Лорд Бэкон, по-видимому, придерживался тех же принципов рассуждения. «Должно,—говорит он,—сделать собрание или частную естественную историю диковин и чудесных порождений природы—словом, всякой новизны, редкости и необычности в природе. Однако это надо делать со строжайшим выбором, чтобы соблюдалась достоверность. Наиболее сомнительными надо считать те из них, которые в какой-либо мере зависят от религии, как чудеса, описанные Ливием, и не меньше те, которые мы находим у авторов сочинений по естественной магии или по алхимии и у других людей этого же рода: все они — искатели и любители сказок»*.

Такой способ рассуждения тем более нравится мне, что он, как я думаю, может способствовать опровержению тех опасных друзей или тайных врагов христианской религии, которые пытаются защищать ее с помощью принципов человеческого разума. Наша святейшая религия основана на *вере*, а не на разуме, и подвергать ее испытанию, которого она не в состоянии выдержать,—значит ставить ее в опасное положение. Чтобы сделать это более очевидным, рассмотрим чудеса, описанные в Священном Писании, а чтобы не очень разбрасываться, ограничимся теми чудесами, которые мы находим в Пятикнижии; будем рассматривать эту книгу согласно принципам этих мнимых христиан не как слово или свидетельство самого Бога, но как произведение обыкновенного писателя и историка. В таком случае мы имеем перед собой книгу, оставленную нам варварским и невежественным народом, написанную в эпоху, когда этот народ был еще более варварским, и притом, вероятно, уже много времени спустя после того, как совершились факты, о которых в ней повествуется; указанную книгу не подтверждают никакие современные свидетельства, и она похожа на те баснословные рассказы, которыми каждая нация окружает свое происхождение. Читая эту книгу, мы видим, что она полна чудес и сверхъестественных событий; она повествует нам о таком состоянии вселенной и человеческой природы, которое совершенно отличается от настоящего, об утрате нами этого состояния, о достижении людьми почти тысячелетнего возраста, о разрушении

* Nov. Org., lib. II, aph. XXIX ⁶⁷.

мира потопом, о произвольном выборе одного народа в качестве избранника небес (причем автор — соотечественник указанного народа), об освобождении последнего от неволи с помощью самых удивительных и невообразимых чудес... Пусть всякий, положив руку на сердце, скажет после серьезного размышления, считает ли он ложность подобной книги, опирающейся на подобные свидетельства, более чудесной и необыкновенной, чем все чудеса, о которых в ней повествуется. А между тем на основании вышеуказанных правил вероятности именно это-то и необходимо для того, чтобы признать ее истинность.

То, что мы сказали о чудесах, может быть приложено без всякого изменения и к пророчествам; и действительно, все пророчества — настоящие чудеса и только как таковые могут служить доказательством откровения. Если бы предсказание будущих явлений не превосходило человеческих способностей, то было бы бессмысленно пользоваться пророчествами как доказательством божественной миссии или небесной санкции. Итак, мы можем прийти к общему заключению, что чудеса не только входили вначале в состав христианской религии, но что и теперь ни один разумный человек не может верить в последнюю без помощи чуда. Один разум недостаточен для того, чтобы убедить нас в истинности христианской религии, и всякий, кого побуждает к признанию ее *Вера*, переживает в себе самом непрерывное чудо, нарушающее все принципы его ума и располагающее его верить в то, что совершенно противоречит привычке и опыту.

ГЛАВА XI

О ПРОВИДЕНИИ И БУДУЩЕЙ ЖИЗНИ ⁶⁸

Недавно у меня был разговор с одним из моих друзей, любителем скептических парадоксов; он высказал при этом много принципов, которых я вовсе не могу одобрить; но в силу того, что они любопытны и имеют некоторую связь с цепью рассуждений, изложенных в этом исследовании, я постараюсь как можно точнее пересказать их здесь по памяти с целью вынести их на обсуждение читателя.

Наш разговор начался с того, что я высказал свое удивление по поводу исключительно счастливой судьбы философии: эта наука, требующая в качестве наивысшей привилегии полной свободы и процветающая лишь благо-

даря свободному обмену мыслями и доказательствами, впервые зародилась в эпоху свободы и терпимости и в стране, где она никогда не была стесняема даже в своих самых крайних принципах ни догматами веры, ни вероисповеданиями, ни уложением о наказаниях. За исключением изгнания Протагора и смерти Сократа (причем последнее событие было вызвано отчасти посторонними мотивами), в древней истории почти нет примеров того фантастического рвения, которым столь сильно заражен наш век. Эпикур дожил в Афинах до преклонного возраста в мире и спокойствии; эпикурейцы * даже допускались к жреческому сану и к священнодействию у алтаря при совершении самых священных обрядов официальной религии; поощрения ** в форме пенсий и жалованья мудрейший из римских императоров раздавал учителям всех философских школ без исключения ***. Легко понять, как необходимо было для философии подобное отношение в ее ранней молодости, если подумать о том, что и теперь, когда можно считать ее окрепшей и набравшейся сил, она с трудом выносит непогоду и раздражающиеся над ней бури клеветы и преследования.

Вы восхищаетесь, сказал мой друг, необыкновенно счастливой судьбой философии, тогда как судьба эта является, по-видимому, результатом естественного хода вещей, неизбежного во все времена и у всякой нации. Упорный фанатизм, на который вы жалуетесь, в сущности порождение самой философии; сочетавшись с суеверием, он вполне отрекается от интересов своей родительницы и становится ее злейшим врагом и преследователем. Умозрительные религиозные догматы, подающие в настоящее время повод к таким неистовым спорам, не могли бы быть ни постигнуты, ни приняты в ранние эпохи истории мира, когда человечество, еще совершенно невежественное, приноравливало религиозные идеи к своей слабой способности понимания и основывало свои священные догматы исключительно на таких рассказах, которые являлись скорее предметом веры, опирающейся на предание, чем результатом доказательств или споров. Поэтому, когда прошла первая тревога, возбужденная неизвестными дотоле парадоксами и принципами философов, последние жили, по-видимому, в течение всего дальнейшего древнего периода в полнейшей гармонии с господствующими суевериями,

* *Luciani* συμμ. ἡ λαπίθαι ⁶⁹, 9.

** *Luciani* εὐνοῦχος ⁷⁰, 3.

*** *Id et Dio* ⁷¹.

причем те и другие даже полюбовно разделили между собой все человечество: первые приобрели на свою сторону всех ученых и мудрых людей, а вторые — невежественную толпу.

По-видимому, сказал я, вы совершенно оставляете в стороне политику и не предполагаете, что мудрый правитель может по справедливости опасаться некоторых философских догматов, как, например, эпикурейских, которые, отрицая существование Бога, а следовательно, и провидение и будущую жизнь, видимо, в сильной степени ослабляют узы нравственности и могут считаться поэтому опасными для целостности гражданского общества.

Я знаю, ответил он, что подобные преследования фактически никогда, ни в какую эпоху не порождались спокойным размышлением или же ознакомлением на опыте с вредными последствиями философии, но вызывались исключительно страстями и предубеждениями. Ну а если я пойду дальше и буду утверждать, что если бы Эпикура обвинили перед народом *сикофанты*, тогдашние доносчики, то он легко мог бы защититься и доказать, что его философские принципы не менее здравы, чем принципы его противников, так усердно старавшихся возбудить против него в народе ненависть и подозрения?

Мне бы хотелось, сказал я, чтобы вы испробовали свое красноречие в связи с этой далеко не обычной темой и произнесли от лица Эпикура такую речь, которая могла бы удовлетворить не афинскую толпу, если вы вообще допускаете, что в этом древнем культурном городе могла быть толпа, но наиболее философскую часть слушателей Эпикура, способную понять его доказательства.

Таким условиям вовсе не трудно удовлетворить, ответил он. Если вам угодно, я на минуту воображаю себя Эпикуром, вас же попрошу заменить афинский народ, а затем произнесу вам такую речь, что в урне окажутся одни только белые бобы и ни одного черного, способного обрадовать моих завистливых врагов.

Отлично, я согласен на эти условия; начинайте, пожалуйста.

Я пришел сюда, о афиняне, с целью оправдать в вашем собрании то, чему я учил в своей школе. Но вместо того чтобы рассуждать со спокойными и беспристрастными исследователями, я вижу себя обвиняемым неистовыми противниками. Ваши мысли, которые, собственно, должны бы быть направлены на вопросы, касающиеся общественного блага и интересов государства, отвлекаются в сторону умозрительной философии, и эти воз-

вышенные, но, быть может, бесполезные изыскания заменяют для вас более обыденные, но зато и более полезные занятия. Однако, поскольку это зависит от меня, я постараюсь предотвратить такое злоупотребление. Мы не будем спорить здесь о происхождении миров и управлении ими, а только рассмотрим, насколько эти вопросы касаются общественных интересов, и если я сумею убедить вас в том, что они вполне безразличны для общественного мира и безопасности правительства, то я надеюсь, что вы снова отошлете нас в школы для обсуждения на досуге вопроса наиболее высокого, но в то же время и наиболее умозрительного во всей философии.

Благочестивые философы, не довольствуясь преданиями ваших праотцев и учением ваших жрецов (и то и другое я охотно признаю), поддаются безрассудному любопытству и пробуют, до каких пределов можно обновать религию принципами разума, но благодаря этому они не только не разрешают, а, наоборот, возбуждают сомнения, естественно вызываемые прилежным и тщательным исследованием. Они расписывают самыми роскошными красками порядок, красоту и мудрое устройство вселенной, а затем спрашивают, может ли такое блестящее проявление разума быть результатом случайного стечения атомов, в состоянии ли случай породить то, чем величайший ум не может достаточно налюбоваться. Я не стану исследовать, верно ли это доказательство; я допускаю, что оно настолько веско, насколько этого желают мои противники и обвинители. Достаточно, если я сумею доказать, исходя из того же самого рассуждения, что этот вопрос чисто умозрительный и что, отрицая в своих философских рассуждениях провидение и будущую жизнь, я не подкапываюсь под основы общества, но высказываю принципы, которые сами мои противники, исходя из собственных основоположений, должны признать твердыми и удовлетворительными, если только и они рассуждают последовательно.

Итак, вы, мои обвинители, сами признали, что главный, а то и единственный, аргумент, доказывающий существование Божества (в котором я никогда и не сомневался), заимствуется из порядка природы, в котором проявляются такие признаки разума и преднамеренности, что вы считаете бессмысленным признавать его причиной случай или же слепую и никем не руководимую силу материи. Вы признаете, что этот аргумент основан на заключении от действий к причинам; из порядка самого

творения вы заключаете, что он должен быть результатом замысла и предумышленности Творца. Вы признаете, что ваше заключение будет недействительным, если вам не удастся доказать этого пункта, и не претендуете на то, чтобы вывести более широкое заключение, чем то, которое будет оправдано явлениями природы. Таковы ваши допущения. Теперь заметьте, пожалуйста, что из этого следует.

Когда мы заключаем о какой-нибудь частной причине на основании ее действия, мы должны соразмерять первую с последним и никогда не имеем права приписывать причине никаких качеств, кроме тех, которые оказываются как раз достаточными для того, чтобы произвести действие. Если тело весом в 10 унций поднимается на чашке весов, то это может служить доказательством того, что служащая ему противовесом тяжесть превосходит 10 унций, но не дает никаких оснований предполагать, что она превосходит 100 унций. Если предполагаемая причина какого-нибудь действия недостаточна для того, чтобы его произвести, мы должны или отвергнуть эту причину, или прибавить к ней такие качества, которые сделают ее в точности пропорциональной действию. Но если мы припишем ей другие качества или станем утверждать, что она способна производить иные действия, то мы будем только тешиться пустым предположением и произвольно, без всякого права или основания допускать существование качеств и энергий.

Это правило сохраняет свою силу и когда предполагаемая причина — грубая, бессознательная материя, и когда она — разумное, мыслящее существо. Если причину узнают только по действию, то мы никогда не должны приписывать ей иных качеств, кроме тех, которые требуются для того, чтобы произвести действие; придерживаясь правил здравого рассуждения, мы не можем также, идя в обратном направлении, от причины, заключать об иных действиях, кроме тех, через которые она нам известна. Никто при взгляде на одну из картин Зевксиса не мог бы узнать, что он был также скульптором и архитектором, артистом, столь же искусным в обработке камня и мрамора, как и во владении кистью. Мы можем с достоверностью приписать творцу только тот талант и вкус, которые проявились в творении, находящемся перед нашими глазами. Причина должна соответствовать действию, и, если мы будем точно и тщательно соразмерять первую с последним, мы никогда не найдем в ней качеств, указывающих на что-то иное или доставляющих повод к заключению об ином намерении, об ином действии. Такие качества должны

несколько выходить за пределы того, что требуется для произведения действия, рассматриваемого нами.

Итак, если мы допустим, что Боги—творцы бытия или порядка вселенной, то из этого следует, что они владеют именно той степенью силы, разума и благости, которая проявляется в их творении; но больше отсюда нельзя вывести ничего, если мы не призовем на помощь преувеличение и лесть, чтобы восполнить недостатки доказательств и рассуждений. Поскольку следы известных атрибутов проявляются в настоящее время, постольку мы можем приписывать этим атрибутам существование. Всего лишь гипотезой является предположение других атрибутов, а тем более предположение, что в отдаленных пространствах или в далекие эпохи существовало или же будет существовать более блестящее проявление таких атрибутов, а также порядок управления, более соответствующий этим воображаемым свойствам. Нам никогда не будет позволено восходить от вселенной как действия к Юпитеру как причине, а затем нисходить от второго к первой, чтобы заключить о новом действии на основании этой причины, как если бы одни наличные действия не вполне оправдывали те блестящие атрибуты, которые мы приписываем указанному Божеству. Так как знание о причине основано исключительно на действии, то оба они должны точно соответствовать друг другу; ни первая, ни второе не могут указывать на что-либо иное или служить основанием каких-либо дальнейших выводов и заключений.

Вы находите в природе известные явления; вы ищите их причину или Виновника, вы воображаете, что нашли последнего, и затем так увлекаетесь этим продуктом своего воображения, что считаете невозможным, чтобы он не сотворил нечто более высокое и совершенное, чем нынешняя картина вселенной, столь полное зла и беспорядка. Вы забываете, что этот высший разум и эта высшая благость полностью воображаемы или по крайней мере лишены разумных оснований и что вы не имеете права приписывать Творцу какие-либо качества, помимо тех, которые он действительно проявил и обнаружил в своих произведениях. Пусть же ваши Боги, о философы, соответствуют наличным явлениям природы; не рискуйте изменять эти явления с помощью произвольных предположений, чтобы приноровить их к атрибутам, которые вы так усердно приписываете своим Божествам.

Когда жрецы и поэты, поддерживаемые тем авторитетом, которым они пользуются среди вас, о афиняне, говорят

о золотом или серебряном веке, предшествовавшем нынешнему времени порока и бедствий, я слушаю их со вниманием и почтением. Но когда философы, якобы не заботящиеся об авторитете и служащие разуму, держат такую же речь, я, признаюсь, не питаю к ним той же покорной почтительности и благоговейного уважения. Я спрашиваю: кто вознес их в небесные сферы, кто допустил их в совет Богов, кто раскрыл им книгу судеб, на каком основании утверждают они так необдуманно, что их Божества исполнили или исполняют какое-нибудь намерение, выходящее за пределы того, что фактически явлено ими? Если они скажут мне, что поднимались по ступеням лестницы разума, делая заключения от действий к причинам, я все же настаиваю, что им помогали при этом подъеме крылья воображения: в противном случае они не могли бы так изменить свой способ заключения и идти от причин к действиям, предполагая, что более совершенное творение, чем нынешний мир, было бы более достойно таких совершенных существ, как Боги, и забывая, что у них нет повода приписывать этим небесным существам какое-либо совершенство или какой-либо атрибут, за исключением тех, которые могут быть открыты в нынешнем мире.

Отсюда проистекают все бесплодные усилия оправдать вредные явления природы и спасти тем самым честь Богов; ведь не можем же мы не признать реальности зла и беспорядка, которыми так изобилует мир! Нам говорят, что непокорные и непреодолимые качества материи, или же соблюдение общих законов, или еще что-нибудь подобное — вот единственная причина, ограничившая власть и благодать Юпитера и вынудившая его создать человека и всех чувствующих существ такими несовершенными и несчастными. Итак, сами атрибуты Юпитера, по-видимому, заранее допускаются во всей их широте. Я согласен, что при таком допущении можно, пожалуй, признать названные выше предположения достаточно объясняющими зло. Но все же я спрашиваю: зачем допускать эти атрибуты, зачем приписывать причине какие-нибудь качества, кроме тех, которые фактически проявляются в действии? Зачем ломать себе голову над оправданием порядка природы с помощью предположений, которые, быть может, сплошь вымышлены и следов которых совершенно не найти в порядке природы?

Поэтому религиозную гипотезу следует рассматривать только как особый метод объяснения видимых явлений вселенной; но ни один здраво рассуждающий человек не решится, основываясь на ней, вывести хоть какой-нибудь

факт и изменить что-либо в явлениях или же прибавить к ним хоть какую-нибудь частность. Если вы думаете, что видимые явления служат доказательством некоторых причин, то вы можете заключить о существовании последних. По отношению к таким сложным и утонченным предметам каждый должен пользоваться свободой предположений и доказательств. Но на этом и надо остановиться; если вы пойдете назад и, исходя из выведенных вами причин, заключите, что в природе существовал или будет существовать какой-нибудь другой факт, способный служить более полным проявлением известных атрибутов, я должен буду заметить вам, что вы отступили от метода рассуждения, подобающего настоящему предмету, и, несомненно, прибавили к атрибутам причины нечто кроме того, что проявляется в действии,—иначе вы не могли бы с достаточным основанием или правильно прибавить нечто к действию, чтобы сделать его более достойным причины.

Итак, в чем же одиозность той доктрины, которую я преподаю в своей школе или, вернее, исследую в своих садах? ⁷² Что же во всем этом вопросе такого, что хоть в малой мере грозило бы целостности нравственности или общественному миру и порядку?

Вы говорите, что я отрицаю провидение и верховного правителя мира, руководящего течением событий, наказывающего злых бесчестьем и неудачами и награждающего добродетельных почетом и удачей во всех их предприятиях. Но ведь я не отрицаю самого порядка событий, открытого исследованию и рассмотрению каждого. Я признаю, что при нынешнем порядке вещей добродетель сопровождается большим душевным спокойствием, чем порок, и встречает более радушный прием в мире. Я сознаю, что, согласно прошлому опыту человечества, дружба является главной радостью в человеческой жизни, а умеренность — единственным источником спокойствия и счастья. Я никогда не колеблюсь между добродетельным и порочным образом жизни и знаю, что для человека с хорошими наклонностями все преимущества находятся на стороне первого. Но разве вы можете сказать нечто большее, даже если допустить все ваши предположения и рассуждения? Правда, вы говорите мне, что этот порядок вещей порожден разумом и намерением. Но чем бы он ни был порожден, сам этот порядок, от которого зависит наше счастье или несчастье, а следовательно, и наше поведение в жизни, остается одинаковым. Как вы, так и я можем регулировать свое поведение с помощью прошлого опыта; а если вы

утверждаете, что при допущении во вселенной божественного провидения и высшего, воздающего правосудия я должен ждать особой награды для добрых и особого наказания для злых сверх обычного течения явлений, то я здесь нахожу ту же ошибку, которую и раньше стремился открыть. Вы продолжаете воображать, что если мы допустим существование Божества, которое вы столь усердно защищаете, то вы свободно можете выводить из него следствия и прибавлять кое-что к известному нам из опыта порядку природы, исходя из атрибутов, которые вы приписываете своим Богам. Вы как будто забываете, что все ваши заключения об этом предмете можно вести только от действий к причинам и что всякий аргумент, идущий от причин к действиям, необходимо является грубым софизмом, коль скоро вы можете знать о причине лишь то, что вы не вывели предварительно, а полностью нашли в действии.

Но что должен думать философ о тех самонадеянных мудрецах, которые, вместо того чтобы считать нынешний порядок вещей единственным объектом своего рассмотрения, так изменяют весь порядок природы, что считают эту жизнь только переходной ступенью к чему-то дальнейшему, вратами, ведущими к более высокому и совершенно иному зданию, прологом, только вводящим в пьесу и сообщаящим ей больше прелести и смысла? Откуда, думаете вы, могут такие философы взять свою идею о Богах? Конечно, из своего собственного воображения, из своей фантазии. Ведь если бы они взяли ее из имеющихся налицо явлений, она никогда не указывала бы на что-нибудь иное, а должна была бы в точности соответствовать им. Что Божество *может* обладать атрибутами, проявления которых мы никогда не наблюдали, *может* руководствоваться в своих действиях такими принципами, осуществления которых мы не в состоянии заметить,—все это легко можно допустить, но остается простой *возможностью* и гипотезой. Мы лишь постольку имеем право *заключать* об известных атрибутах Божества или принципах его поступков, поскольку знаем их проявление и осуществление.

Существуют ли в мире признаки осуществляющего воздаяния правосудия? Если вы ответите утвердительно, я выведу отсюда, что коль скоро правосудие проявляется во вселенной, значит, оно осуществлено. Если ваш ответ будет отрицательным, я заключу, что вы, стало быть, не имеете права приписывать Богам правосудие в нашем

смысле этого слова. Если вы придерживаетесь середины между утверждением и отрицанием, говоря, что правосудие Богов проявляется в настоящее время отчасти, но не во всем своем объеме, я отвечу, что вы не имеете основания приписывать ему какой-либо иной объем, кроме того, в каком, насколько вы это можете наблюдать, оно проявляется в *настоящее время*.

Таким образом, о афиняне, я быстро привожу к концу свой спор с противниками. Порядок природы открыт и моему, и их наблюдению; известное нам из опыта течение событий является великим мерилom, с помощью которого все мы регулируем свое поведение. Ни на что иное не можем мы сослаться ни на поле сражения, ни в сенате; ни о чем ином нам не следует говорить ни в школе, ни дома. Напрасно стал бы наш ограниченный ум стремиться к тому, чтобы преодолеть эти пределы, слишком узкие для нашего избалованного воображения. Если мы, исходя из порядка природы, заключаем о существовании особой разумной причины, которая впервые ввела во вселенную порядок и продолжает поддерживать его, мы прибегаем к принципу и недостоверному и бесполезному. Он недостоверен, ибо предмет его находится совершенно вне сферы человеческого опыта; он бесполезен, ибо, если наше знание об этой причине заимствуется исключительно из порядка природы, мы не можем, согласуясь с правилами здравого рассудка, извлечь из причины какое-нибудь новое заключение или, прибавив что-либо к общему, известному нам из опыта порядку природы, установить какие-либо новые правила образа действий и поведения.

Я замечаю (сказал я, видя, что он кончил свою речь), что вы не пренебрегаете искусством древних демагогов: вы сделали меня представителем народа и стараетесь приобрести мое расположение, защищая те принципы, к которым, как вам известно, я всегда выражал особую привязанность. Но, позволив вам считать опыт единственным мерилom наших суждений о данном вопросе, а также о всех других вопросах, касающихся фактов (что, мне кажется, и следует делать), я, однако, не сомневаюсь в том, что исходя из того самого опыта, на который вы ссылаетесь, можно опровергнуть то рассуждение, которое вы вложили в уста Эпикура. Если бы вы увидели, например, наполовину оконченное здание, окруженное кучами кирпича, камня и известки и всякими инструментами, которыми пользуются каменщики, разве вы не

могли бы заключить из действия, что оно продукт намерения и плана? И разве вы не могли бы, исходя, наоборот, из выведенной вами причины, заключить о новых добавлениях к действию, о том, что строение скоро будет вполне закончено и снабжено всеми дальнейшими усовершенствованиями, которые может дать ему искусство? Если бы вы увидели на морском берегу отпечаток одной человеческой ноги, вы бы заключили отсюда, что здесь проходил человек и что он оставил также следы другой ноги, хотя последние и уничтожены намытым песком или нахлынувшей водой. Отчего же вы отказываетесь допустить тот же способ заключения по отношению к порядку природы? Рассматривайте мир и нынешнюю жизнь как недоконченное здание, на основании которого вы можете заключить о существовании высшего разума; отчего же исходя из этого высшего разума, который не может оставить ничто несовершенным, не вывести заключения о более законченной схеме или плане, который будет завершен в отдаленном пространстве или же далеком будущем? Разве эти способы заключения не вполне тождественны? И на каком основании можете вы признавать один из них, отвергая другой?

Бесконечное различие предметов, ответил он, является достаточным основанием для разницы в моих заключениях. Если дело касается продуктов искусства и изобретений человека, то позволительно идти от действия к причине, а затем, возвращаясь назад от причины, делать новые заключения о действии и исследовать те изменения, которым оно, вероятно, подверглось или еще может подвергнуться. Но на чем же основан такой способ заключения? Только на следующем: человек — это существо, известное нам из опыта, его мотивы и намерения нам знакомы, его планам и склонностям свойственна известная связь, известная последовательность в зависимости от тех законов, которые установлены природой для управления этим существом. Поэтому, когда мы видим, что какой-нибудь объект является продуктом искусства и деятельности человека, мы можем, зная, с другой стороны, природу этого существа, вывести хоть сотню заключений относительно того, чего можно ожидать от него, и все эти заключения будут основаны на опыте и наблюдении. Но если бы мы знали человека только на основании одного рассматриваемого нами труда или произведения, мы не могли бы рассуждать таким образом, ибо, коль скоро наше знание всех качеств, которые мы ему приписываем, заимствуется в данном случае только из

того произведения, невозможно, чтобы они указывали на что-либо иное или служили основанием нового заключения. Отпечаток ноги на песке, если рассматривать только один этот факт, может доказать лишь то, что там было некоторое соответствующее ему тело, которым он и был произведен, но отпечаток человеческой ноги доказывает также на основании других данных нашего опыта, что была, вероятно, другая нога, которая тоже оставила свой след, хотя и смытый с течением времени или в силу каких-нибудь случайностей. Здесь мы восходим от действия к причине и, вновь нисходя от причины к действию, заключаем об изменении в действии, но это уже не есть продолжение той же простой цепи заключений. В данном случае мы имеем в своем распоряжении сотню других опытов и наблюдений относительно *обычной* фигуры и членов данного вида живых существ; без них наш метод доказательства должен был бы считаться ошибочным и софистическим.

Не так обстоит дело, когда мы исходим в своих заключениях из произведений природы. Божество известно нам только по своим творениям, оно является во вселенной единичным существом, не входящим в состав какого-нибудь вида или рода, с атрибутами или качествами которого мы могли бы ознакомиться на опыте, чтобы затем по аналогии заключать о том или ином атрибуте или признаке этого существа. Поскольку во вселенной проявляется мудрость и благодать, то мы заключаем о мудрости и благодати Божества; поскольку же в ней проявляется только определенная степень этих совершенств, мы приписываем Божеству лишь определенную степень их, точно приноровленную к наблюдаемому действию. Но, руководствуясь правилами здравого рассудка, мы не имеем права заключать или предполагать, что Божество обладает иными атрибутами или большей степенью тех же атрибутов. Однако без подобной свободы предположения мы не можем рассуждать, исходя из причины, или заключать о каком-нибудь изменении в действии, кроме тех, которые непосредственно подлежат нашему наблюдению. Большее количество добра, сотворенное этим существом, должно свидетельствовать о большей степени его благодати; более беспристрастное распределение наград и наказаний должно вызываться большим уважением к справедливости и правосудию. Всякое произвольное прибавление к произведениям природы прибавляет кое-что и к атрибутам Творца природы, а следовательно, если это прибавление совершенно не

оправдывается никакими основаниями, никакими доказательствами, оно может быть допущено только как предположение и гипотеза *.

Главным источником нашей ошибки в данном вопросе и той безграничной свободы предположений, которой мы пользуемся, является тот факт, что мы втихомолку ставим себя на место Высшего Существа и заключаем, что оно всегда будет придерживаться того же образа действий, который мы на его месте признали бы наиболее разумным и подходящим. Однако уже на основании наблюдения обычного течения природы мы могли бы убедиться, что почти все в ней подчинено принципам и правилам, совершенно отличным от наших; да и помимо этого мы явно поступим вопреки всем правилам аналогии, если, исходя из намерений и планов людей, будем рассуждать о намерениях существа, столь отличающегося от них и так сильно их превосходящего. Человеческим намерениям и наклонностям присуща некоторая связность, известная нам из опыта; так что если мы узнаем на основании какого-нибудь факта о некотором намерении человека, то обычно поступим разумно, если, руководствуясь опытом, заключим о другом его намерении и выведем, таким образом, длинную цепь заключений о прошлом или будущем поведении этого человека. Но такой способ заключения вовсе не применим к существу столь далекому и непостижимому, к существу, которое меньше походит на всякое другое существо в мире, чем солнце на

* Я думаю, можно установить в качестве общего правила, что если причина известна только по определенным действиям, то невозможно выводить какие-нибудь новые действия из этой причины, ибо качества, необходимые для выведения кроме прежних действий еще и этих новых, должны быть или иными, или более совершенными, или более широко простирающимися свою активность, чем те, которые просто произвели действие, благодаря которому мы и знакомы с причиной. Поэтому у нас не может быть никаких оснований предполагать существование этих качеств⁷³. Если мы скажем, что новые действия порождаются лишь продолжением [проявления] той энергии, которая уже известна нам по своим первым действиям, то это не устранил затруднения. Ибо если мы даже допустим, что это так (а предположить это едва ли можно), то само продолжение или проявление сходной энергии (сходной, ибо невозможно, чтобы это была безусловно та же энергия), притом проявление ее в ином месте и в иное время, — вполне произвольное предположение, и следов этого проявления мы не можем найти в действиях, из которых первоначально выводится все наше знание причины. Пусть *выведенная* причина (как это и должно быть) будет точно соответствовать известному нам действию; невозможно, чтобы она обладала качествами, из которых могли бы быть *выведены* новые, или иные, действия.

восковую свечу, и которое обнаруживает себя только при помощи некоторых слабых следов или черт, причем мы не имеем права приписывать ему никаких иных атрибутов или совершенств. То, что представляется нашему воображению высшим совершенством, может быть в действительности недостатком. А если даже это и есть такое совершенство, то все же его нельзя приписывать Верховному Существо, учитывая, что данное качество не проявилось реально во всем своем объеме в его творениях; такое приписывание будет больше походить на лесть и превозношение, чем на правильное рассуждение и здравую философию. Поэтому никакая философия в мире и никакая религия, являющаяся не чем иным, как видом философии, никогда не могут вывести нас за пределы обычного течения опыта или дать нам правила поведения, отличающиеся от тех, к которым приводят нас размышления над обыденной жизнью. На основании религиозной гипотезы нельзя вывести ни одного нового факта, нельзя предвидеть или предсказать ни одного события, нельзя ожидать или опасаться какой-либо награды или наказания, помимо тех, которые нам уже известны из практики и наблюдения. Итак, моя защита Эпикура все же остается прочно обоснованной и удовлетворительной, а политические интересы общества не имеют никакой связи с философскими спорами о метафизике и религии.

Есть еще одно условие, ответил я, которое вы, кажется, упустили из вида. Если бы я даже согласился с вашими посылками, я должен был бы отрицать ваши выводы. Вы заключаете, что религиозные доктрины и рассуждения не *могут* иметь влияния на жизнь, потому что не *должны* этого делать, заключаете, не обращая внимания на то, что люди не рассуждают так, как вы, а выводят множество заключений из веры в существование Божества и предполагают, что Бог наложит иные кары на порок и дарует иные награды добродетели, чем те, которые появляются при обычном течении природы. Дело не в том, верно или нет это их заключение: его влияние на их жизнь и поведение остается в обоих случаях одинаковым, и те, кто стремится лишить людей веры в такие предрассудки, могут быть, пожалуй, здравыми мыслителями, но я не согласен признать их хорошими гражданами и политиками, поскольку они освобождают людей от узды, сдерживающей их страсти, и таким образом превращают нарушение общественных законов в некотором отношении в более легкое и безопасное дело.

Впрочем, я могу, пожалуй, присоединиться к вашему общему заключению в пользу свободы, но на основании иных посылок, чем те, посредством которых вы стараетесь обосновать его. Я думаю, что государство должно терпимо относиться ко всякому философскому принципу, ибо нет примеров, чтобы политические интересы какого-нибудь государства были ущемлены из-за такого снисхождения. У философов нет особого энтузиазма, их доктрины не представляются особенно заманчивыми народу, и нельзя ставить преград их рассуждениям, не рискуя навлечь опасные последствия для наук и даже для государства, ведь это значило бы готовить путь для преследования и насилия и в связи с такими вопросами, в которых большинство людей заинтересовано более глубоко и которые касаются их ближе.

Но, продолжал я, в связи с вашим главным положением мне приходит в голову одно возражение, которое я только изложу вам, не настаивая на нем, ибо иначе оно может привести к слишком тонким и ухищренным рассуждениям. Словом, я очень сомневаюсь в возможности того, чтобы причина была известна только по своему действию (как вы предполагали все время) или же была такой единичной и необычайной по природе, что не имела бы параллели или сходства с какой-нибудь другой причиной или другим объектом, который когда-либо подвергался нашему наблюдению. Только когда два *вида* (*species*) объектов оказываются постоянно соединены друг с другом, мы можем заключить об одном на основании другого, и если бы нам показали такое действие, которое было бы совершенно единичным и не могло бы быть включено ни в какой известный *вид*, то я не знаю, могли ли бы мы сделать вообще какое-нибудь заключение или какой-нибудь вывод относительно его причины. Если опыт, наблюдение и аналогия — единственные руководители, которым мы можем вполне разумно следовать при всех заключениях подобного рода, то и действие и причина должны быть сходными и однородными с другими действиями и причинами, которые мы знаем и соединение которых мы во многих случаях наблюдали. Предоставляю вам самим выводить следствия из этого принципа. Я замечу только, что поскольку противники Эпикура всегда считают вселенную, порождение совершенно единичное и беспримерное, доказательством существования Божества, не менее единичной и беспримерной причины, то при подобном предположении ваши

заклучения заслуживают по меньшей мере внимания с нашей стороны. Я согласен, что всегда несколько затруднительно возвращаться от причины к действию и исходя из наших идей о первой заключать о каком-либо изменении второго или что-нибудь добавлять к нему.

ГЛАВА XII

ОБ АКАДЕМИЧЕСКОЙ, ИЛИ СКЕПТИЧЕСКОЙ, ФИЛОСОФИИ

ЧАСТЬ I

Ни одному вопросу не было посвящено большее число философских рассуждений, чем доказательству существования Бога и опровержению ошибок *атеистов*; и тем не менее наиболее религиозные философы до сих пор еще спорят о том, может ли человек быть настолько ослепленным, чтобы прийти к атеизму спекулятивным путем? Как же согласовать эти противоречия? Странствующие рыцари, бродившие по свету с целью очистить его от драконов и великанов, никогда не сомневались в существовании этих чудовищ.

Другим врагом религии является *скептик*, естественно возбуждающий негодование всех духовных лиц и серьезных философов, хотя, конечно, еще никому не приходилось встретиться с таким нелепым существом или же разговаривать с таким человеком, который не придерживался бы никакого мнения, никакого определенного взгляда относительно какого бы то ни было вопроса, как практического, так и умозрительного. Это приводит к весьма естественному вопросу: что подразумевается под скептицизмом и до каких пределов можно доводить философский принцип сомнения и неуверенности?

Существует вид скептицизма, *предшествующий* всякому изучению и философствованию; Декарт и другие настоятельно рекомендуют его как наилучшее предохранительное средство против ошибок и поспешных суждений. Этот скептицизм требует сомневаться во всем: не только в наших прежних мнениях и принципах, но и в самих наших способностях. Удостовериться в правдивости последних, говорят эти философы, мы можем только с помощью цепи рассуждений, выведенных из какого-нибудь первичного принципа, который не может быть

ошибочным или обманчивым. Но во-первых, нет такого первичного принципа, который имел бы преимущество перед другими самоочевидными и убедительными принципами. А во-вторых, если бы таковой и существовал, мы не могли бы ни на шаг выйти за его пределы без помощи тех самых способностей, в которых, как предполагается, мы уже с самого начала сомневаемся. Поэтому картезианский скептицизм был бы совершенно неизлечим, если бы он был вообще доступен человеку (что, очевидно, невозможно), и никакие рассуждения не могли бы в таком случае привести нас к уверенности и убежденности в чем бы то ни было.

Надо, однако, признать, что, будучи более умеренным, такой вид скептицизма может быть очень разумным и оказаться необходимой подготовкой к изучению философии, ибо он способствует сохранению должной беспристрастности в суждениях и освобождает наш ум от всех тех предрассудков, которые могли укорениться в нас вследствие воспитания или необдуманно принятых мнений. Нужно начинать с ясных и самоочевидных принципов, подвигаться вперед осторожными и верными шагами, часто пересматривать наши заключения и точно анализировать все их следствия; правда, таким путем мы приходим лишь к медленно обретаемому и небольшому успеху в своих теориях, но все же это единственный способ, с помощью которого мы можем надеяться достичь истины, а также добиться надлежащей устойчивости и достоверности в наших выводах.

Существует и другой вид скептицизма, *следующий* за изучением и исследованием, когда люди считают, что они открыли или полную несостоятельность своих умственных сил, или их неспособность прийти к какому бы то ни было определенному решению во всех тех интересных умозрительных вопросах, которыми они обычно занимаются. Даже сами наши внешние чувства служат предметом спора для известного рода философов, и правила обыденной жизни подвергаются у них такому же сомнению, как и наиболее глубокие метафизические и богословские принципы или выводы. Поскольку подобные парадоксальные принципы (если их можно вообще называть принципами) встречаются у одних философов, у других же мы встречаем опровержение их, то они, естественно, возбуждают наше любопытство и заставляют нас исследовать те аргументы, посредством которых их можно обосновать.

Мне незачем останавливаться на избитых доводах, которыми скептики всех эпох пользовались для опровержения достоверности *внешних чувств*, например на таких, которые основаны на несовершенстве и обманчивости наших органов, [качествах, явствующих] из бесчисленных случаев: из того, что весло, опущенное в воду, кажется нам изогнутым; из того, что объекты меняют свой вид в зависимости от расстояния; из удвоения образов, вызываемого прижиманием одного глаза, и из многих других подобных явлений. Все эти скептические доводы в действительности могут доказать лишь то, что одним только чувствам безусловно доверять нельзя и что нам следует исправлять их свидетельства с помощью разума, с помощью соображений относительно природы среды, расстояния от объекта, состояния органа, чтобы превратить чувства в надлежащий *критерий* истины и лжи в границах их сферы. Но существуют и другие, более глубокие аргументы против чувств, которые не допускают такого легкого решения.

Можно считать очевидным, что люди склонны в силу естественного инстинкта или предрасположения доверять своим чувствам и что без всякого рассуждения или даже перед тем, как прибегать к рассуждению, мы всегда предполагаем внешний мир, который не зависит от нашего восприятия, который существовал бы и в том случае, если бы мы и все другие способные ощущать создания исчезли или были бы уничтожены. Даже животные руководятся подобным мнением и сохраняют эту веру во внешние объекты во всех своих помыслах, планах и действиях.

Представляется очевидным и то, что люди, следуя этому слепому и могучему природному инстинкту, всегда считают, что образы, доставляемые чувствами, и есть внешние объекты, никогда не питая подозрения, что первые есть всего лишь представления вторых. Мы верим, что тот самый стол, белизну которого мы видим и твердость которого ощущаем, существует независимо от нашего восприятия и является чем-то внешним по отношению к воспринимающему его уму. Наше присутствие не наделяет его существованием, наше отсутствие не способствует его уничтожению; он пребывает единообразным и целым независимо от положения мыслящих существ, воспринимающих или рассматривающих его.

Но это всеобщее и первоначальное мнение всех людей скоро разрушается самой легкой (slightest) философией,

которая учит нас, что нашему уму никогда не может быть доступно что-либо, кроме образа или восприятия, и что чувства являются лишь каналами, через которые эти образы пересылаются, не будучи в состоянии устанавливать какое-либо непосредственное отношение (*intercourse*) между умом и объектом. Стол, который мы видим, кажется меньшим, если мы отойдем дальше от него, но реальный стол, существующий независимо от нас, не изменяется; следовательно, нашему уму являлось не что иное, как только образ стола. Таковы очевидные указания разума; и ни один человек, который рассуждает, никогда не сомневался в том, что предметы, о которых мы говорим: *этот дом, то дерево*, суть не что иное, как восприятия нашего ума, мимолетные копии, или образы, других реальностей, пребывающих единообразными и независимыми.

Итак, разум принуждает нас до некоторой степени вступить в противоречие с первичными инстинктами природы, отступить от них и примкнуть к новой теории относительно достоверности наших чувств. Но, желая оправдать эту новую теорию, а также уклониться от придилок и опровержений скептиков, философия попадает в весьма затруднительное положение. Она не может больше ссылаться на непогрешимый и неотразимый природный инстинкт, ибо последний привел нас к совершенно иной теории, которая признана нами недостоверной и даже ошибочной. Оправдание же вышеуказанной якобы философской теории с помощью ясных и убедительных доводов или хотя бы какого-нибудь подобия довода превосходит силы и способности человека.

Каким доводом можно доказать, что восприятия в нашем уме должны быть вызываемы внешними предметами, совершенно отличными от этих восприятий, хотя и сходными с ними (если это возможно), а не проистекают либо от энергии самого ума, либо от действия какого-либо невидимого и неизвестного духа, либо от какой-нибудь другой причины, еще более не известной нам? Признано, что многие из этих восприятий не вызываются в действительности ничем внешним, как это бывает, например, в сновидениях, при сумасшествии и иных болезнях. И что может быть необъяснимее того способа, с помощью которого тело могло бы так действовать на ум, что порождало бы свой образ в субстанции, считающейся столь отличной от него и даже противоположной ему по природе?

Вопрос о том, порождаются ли восприятия чувств похожими на них внешними объектами, есть вопрос от-

носителем факта. Каким образом этот вопрос может быть решен? Разумеется, посредством опыта, как и все другие вопросы подобного рода. Но в этом пункте опыт молчит и не может не молчать. Ум никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и он никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно связи между восприятиями и объектами. Поэтому предположение о такой связи лишено всякого логического основания.

Прибегать к правдивости Верховного Существа для доказательства правдивости наших чувств — значит обходить вопрос совершенно неожиданным образом. Если бы правдивость Верховного Существа имела какое-нибудь отношение к данному вопросу, наши чувства были бы совершенно безошибочны, ибо невозможно предположить, чтобы Верховное Существо когда-либо обманывало нас. Я не говорю уже о том, что, раз мы поставим вопрос о внешнем мире, мы потеряем все аргументы, которыми можно было бы доказать бытие такого существа или каких-либо из его атрибутов.

Итак, в данном вопросе более глубокие и философски настроенные скептики всегда одержат верх, если они будут стараться пробудить всеобщее сомнение относительно всех предметов человеческого знания и исследования. Вы следуете инстинктам и природным склонностям, признавая правдивость чувств, могут сказать они. Но ведь чувства заставляют вас верить в то, что восприятие, или чувственный образ, и есть внешний объект. Вы отказываетесь от этого принципа в пользу более разумного мнения, гласящего, что восприятия суть только образы чего-то внешнего? В таком случае вы отклоняетесь от своих естественных склонностей и более непосредственных мнений и в то же время не удовлетворяете свой разум, который не может найти убедительного аргумента, основанного на опыте и способного доказать, что восприятия связаны с какими-нибудь внешними объектами.

Существует еще другой скептический аргумент подобного рода, основанный на самых глубоких философских исследованиях; он мог бы заслужить наше внимание, если бы была какая-нибудь необходимость погружаться в такую глубину, чтобы найти аргументы и рассуждения, которые вряд ли могут послужить каким-нибудь серьезным целям. Современные исследователи единогласно признают, что все чувственные качества объектов, как-то: твердость, мягкость, теплота, холод, белизна, чернота и т. д.,

лишь вторичны и не существуют в самих объектах, что они суть восприятия ума, не имеющие внешнего архетипа, или модели, представителями которых они бы являлись. Но если это допускается по отношению ко вторичным качествам, то это же следует вывести и относительно предполагаемых первичных качеств протяжения и непроницаемости, причем окажется, что последние качества так же мало имеют права на название первичных, как и первые. Идею протяжения мы получаем исключительно посредством чувств зрения и осязания, а если все качества, воспринимаемые чувствами, существуют в уме, но не в объекте, то заключение это должно быть перенесено и на идею протяжения, которая находится в полной зависимости от чувственных идей, или идей вторичных качеств. Ничто не может избавить нас от такого заключения, кроме разве лишь утверждения, что идеи указанных первичных качеств достигаются с помощью *отвлечения*; но мнение это при ближайшем рассмотрении оказывается непонятным и даже нелепым. Протяжение, недоступное ни осязанию, ни зрению, нельзя себе представить; точно так же недоступно человеческому представлению такое протяжение, которое было бы осязаемым или видимым, но не было бы ни твердым, ни мягким, ни черным, ни белым. Пусть кто-нибудь попробует представить себе треугольник вообще, который не будет ни *равносторонним*, ни *разносторонним* и стороны которого не будут иметь ни определенной длины, ни определенных соотношений, такой человек вскоре убедится в нелепости всех схоластических понятий об абстракции и общих идеях *.

Итак, первое философское возражение против достоверности чувств, или мнения о существовании внешнего мира, состоит в следующем: если мнение это основано на природном инстинкте, то оно противоречит разуму, если же оно приписывается разуму, оно противоречит природ-

* Этот аргумент заимствован у Беркли ⁷⁴, и действительно, большинство сочинений этого весьма остроумного автора дает нам лучшие уроки скептицизма из всех тех, которые можно найти у древних или новых философов, не исключая и Бейля. Он, однако, заявляет (и, вероятно, вполне искренне) на заглавном листе, что написал эту книгу не только против атеистов и вольнодумцев, но и против скептиков. Но каковы бы ни были его намерения, в действительности все его аргументы скептические; это видно из того, что *они не допускают никакого ответа и не порождают никакого убеждения*. Единственное действие, производимое ими,—это мгновенное удивление, нерешительность и смущение, являющиеся результатом скептицизма.

ному инстинкту и в то же время не может быть подтверждено посредством какого-либо разумного основания, которое убедило бы беспристрастного исследователя. Второе возражение идет еще дальше и признает это мнение противоречащим разуму, по крайней мере если можно считать принципом разума, что все чувственные качества существуют в уме, а не в объекте. Лишите материю всех ее представимых качеств, как первичных, так и вторичных, и вы до некоторой степени уничтожите ее, оставив только какое-то неизвестное, необъяснимое *нечто* в качестве причины наших восприятий; а это такое несовершенное понятие, что ни один скептик не сочтет нужным возражать против него.

ЧАСТЬ 2

Попытка скептиков подорвать авторитет *разума* с помощью аргументов и формальных рассуждений может показаться очень нелепой, а между тем такова главная цель всех их исследований и споров. Они стараются найти возражения как против наших абстрактных рассуждений, так и против тех, которые касаются фактов и существования.

Главное возражение против всех *абстрактных* рассуждений основано на идеях пространства и времени; идеи эти в обыденной жизни и при невнимательном рассмотрении кажутся очень ясными и понятными, но стоит только подвергнуть их глубокому научному исследованию (а они-то и являются как раз главным предметом последнего), чтобы они привели к принципам, по-видимому исполненным нелепостей и противоречий. Никакие *догматы*, придуманные духовенством с намерением обуздать и подчинить непокорный человеческий разум, никогда не возмущали до такой степени здравый смысл, как учение о бесконечной делимости пространства со всеми его последствиями, которые торжественно, даже со своего рода триумфом и ликованием, излагаются всеми геометрами и метафизиками. Реальное количество, которое бесконечно меньше всякого конечного количества и содержит в себе количества еще бесконечно меньшие, чем оно само, и т. д. *in infinitum*,— это такое смелое и чудесное построение, что никакие мнимые доказательства не в состоянии поддержать его, ибо оно противоречит всем самым ясным и естественным принципам человеческого

разума*. Но еще более странно то, что эти положения, с первого взгляда такие нелепые, подкрепляются цепью самых ясных и естественных рассуждений, причем мы не можем, допустив посылки, не признать в то же время и выводов из них. Что может быть более убедительным и лучше удовлетворить нас, чем все заключения относительно свойств окружностей и треугольников? А между тем если мы допустим эти свойства, то как же сможем мы отрицать, что угол касания, образуемый окружностью и касательной к ней, бесконечно меньше всякого угла, образованного прямыми линиями, что по мере того как мы будем *in infinitum* увеличивать диаметр окружности, угол касания будет еще более уменьшаться тоже *in infinitum* и что угол касания, образуемый другими кривыми и касательными к ним, может быть бесконечно меньше, чем угол, образуемый любой окружностью и касательной к ней, и т. д. *in infinitum*? Доказательство этих положений, по-видимому, столь же неопровержимо, как и аргумент, доказывающий, что сумма углов треугольника равна двум прямым углам, хотя последнее положение кажется естественным и его легко понять, тогда как первое исполнено противоречий и нелепостей. Разум повергается при этом в своего рода изумление и недоумение, которые и независимо от возражений скептиков вызывают в нем недоверие к себе самому и лишают его надежной почвы. Разум видит яркий свет, освещающий некоторые пункты, но свет этот граничит с самой глубокой тьмой; между тем сам разум, находясь посередине, так ослеплен и смущен, что уже не может судить о чем-либо с достоверностью и уверенностью.

В применении ко времени нелепость этих смелых определений, употребляемых абстрактными науками, становится, пожалуй, еще более ощутимой, чем в применении к пространству. Бесконечное число реальных частей времени, следующих друг за другом и исчезающих

* К каким бы спорам ни подавали повод математические точки, мы должны допустить существование точек физических, т.е. таких частей протяжения, которые уже не могут быть разделены или уменьшены ни в восприятии, ни в воображении. Итак, эти образы, будь они воображаемы или воспринимаемы чувствами, абсолютно неделимы, и, следовательно, математики должны признать, что они бесконечно меньше всякой реальной части протяжения; между тем для разума, безусловно, ясно, что бесконечное число их составляет бесконечное пространство; насколько же более это ясно в применении к бесконечному числу тех бесконечно малых частей протяжения, которые признаются к тому же бесконечно делимыми!

одна за другой,—это такое очевидное противоречие, что допустить его мог бы разве только человек, рассудительность которого под влиянием научных занятий понесла ущерб, вместо того чтобы стать более совершенной.

Тем не менее разум должен относиться с тревогой и беспокойством даже к тому самому скептицизму, к которому его приводят все эти кажущиеся нелепости и противоречия. Совершенно непонятно, каким образом какая-нибудь ясная и очевидная идея может содержать в себе нечто противоречащее ей самой или другой ясной и очевидной идее,—это положение, быть может, самое нелепое из всех, какие только можно выдвинуть. Итак, нет ничего более скептического, ничего более способного вызвать колебания и неуверенность, чем этот скептицизм, основанный на нескольких парадоксальных выводах геометрии или науки о количестве*.

Скептические возражения против *моральной* очевидности или против заключений, касающихся фактов, бывают или *популярными*, или *философскими*. Популярные возражения основаны на естественной слабости человеческого ума, на противоречивых мнениях, которых придерживались в разные времена разные народы, на переменах, происходящих в наших суждениях в зависимости от болезни и здоровья, юности и преклонного возраста, счастья и неудачи, на постоянном противоречии, замечаемом во мнениях и взглядах любого

* Мне кажется, есть возможность избежать этих нелепостей и противоречий, если допустить, что не существует, собственно говоря, абстрактных, или общих, идей, но что все общие идеи в действительности суть частные, связанные с общим термином, который при случае вызывает другие частные идеи, в некотором отношении похожие на имеющуюся налицо идею. Так, когда произносят слово *лошадь*, мы тотчас же образуем идею черного или белого животного определенной величины, обладающего определенной фигурой; но так как этим словом обычно обозначаются и животные другого цвета, обладающие иной фигурой и величиной, то идеи последних, не находящиеся в данную минуту налицо в воображении, легко вызываются, а наши рассуждения и заключения осуществляются так, как будто эти идеи были налицо. Если допустить это объяснение (по-видимому, вполне разумное), то кажется, что все идеи относительно количества, на основании которых рассуждают математики, суть не что иное, как частные идеи, которые доставляются нам чувствами и воображением, а следовательно, не могут быть делимы до бесконечности⁷⁵. Пока я удовольствуюсь этим намеком и не стану развивать его дальше. Все любящие науку, конечно, должны заботиться о том, чтобы не возбуждать своими заключениями насмешек и презрения невежественных людей; данный же мной намек, как мне кажется, указывает на самое удобное решение упомянутых затруднений.

отдельного человека, и на многих других доводах подобного же рода. Бесплезно долго останавливаться на них, настолько они слабы. Ведь в обыденной жизни мы ежеминутно рассуждаем о фактах и предметах и не можем существовать без того, чтобы не пользоваться постоянно такого рода аргументами; следовательно, все эти популярные возражения недостаточны, чтобы лишить их очевидности. Великими разрушителями пирронизма, или чрезмерного скептицизма, являются деятельность, занятия и дела обыденной жизни. Принципы эти могут процветать и господствовать в [философских] школах, где действительно трудно, если не невозможно, опровергать их. Но едва лишь они выйдут из тени и благодаря присутствию реальных объектов, возбуждающих наши аффекты и чувства, окажутся лицом к лицу с самыми сильными принципами нашей природы, они исчезнут как дым, оставив самого убежденного скептика в том же положении, в котором находятся другие смертные.

Поэтому скептику лучше не выходить из своей сферы и излагать те *философские* возражения, которые порождаются более глубокими исследованиями. Здесь он, по-видимому, найдет достаточно поводов для торжества, справедливо настаивая на том, что вся наша уверенность в наличии каких-либо фактов, выходящих за пределы чувств или памяти, основана исключительно на отношении причины и действия; что у нас нет иной идеи об этом отношении, кроме идеи о двух объектах, часто *соединявшихся* друг с другом; что у нас нет аргументов, способных убедить нас в том, что объекты, которые, насколько мы знаем из опыта, часто соединялись друг с другом, точно так же и в других случаях будут соединяться и что приводит нас к этому заключению не что иное, как привычка или некоторый природный инстинкт, которому нам, правда, трудно противостоять, но который, как и все другие инстинкты, может быть ошибочным и обманчивым. Придерживаясь таких доводов, скептик обнаруживает свою силу или, вернее, свою и нашу слабость и, по-видимому, уничтожает, по крайней мере на время, всякую уверенность и убежденность в чем бы то ни было. Мы могли бы еще подробнее изложить эти аргументы, если бы можно было ожидать от них какого-нибудь долговременного блага или пользы для общества.

Ведь главным и самым неотразимым возражением против *чрезмерного* скептицизма является то, что он не может принести долговременной пользы, пока сохраняет всю свою силу и мощь. Стоит только спросить подоб-

ного скептика, *чего он, собственно, хочет и чего добивается посредством всех этих любопытных исследований*, и он тотчас потеряется и не будет знать, что ответить. Последователи Коперника или Птолемея, защищающие две различные системы астрономии, могут надеяться на то, что приведут своих слушателей к какому-нибудь постоянному и прочному убеждению. Стоик или эпикуреец излагает принципы, которые не только могут быть устойчивы, но и оказывают влияние на поведение и образ жизни людей. Приверженец же пирронизма не может надеяться на то, что его философия будет иметь постоянное влияние на ум или же, если это влияние и осуществляется, последнее будет благотельным для общества. Напротив, он должен признать, если он вообще согласен признавать что-либо, что весь строй человеческой жизни должен был бы подвергнуться разрушению, если бы его принципы приобрели всеобщее и прочное господство. Всякие разговоры, всякая деятельность немедленно прекратились бы, и люди пребывали бы в полной летаргии, пока не настал бы конец их жалкому существованию вследствие неудовлетворения естественных потребностей. Правда, такого рокового конца вряд ли можно опасаться, ибо природа всегда гораздо сильнее принципов. И хотя приверженец пирронизма и может на мгновение повергнуть себя и других в изумление и смущение своими глубокими рассуждениями, первое попавшееся, даже самое тривиальное, событие в его жизни рассеет все его сомнения и колебания, так что он несколько не будет отличаться во всех своих поступках и умозрениях от философов других сект или от тех людей, которые никогда не занимались философскими изысканиями. Очнувшись от своего сна, он первый присоединится к тем, кто смеялся над ним, и сознаётся, что все его возражения просто шутка и имеют своей единственной целью указать на то причудливое положение, в котором находится человечество: люди вынуждены действовать, рассуждать и верить, несмотря на то что они не в состоянии узнать с помощью самого прилежного исследования основания всех этих операций и устранить все возражения, которые могут быть выдвинуты против последних.

ЧАСТЬ 3

Существует, правда, несколько *смягченный* (mitigated) скептицизм, или *академическая философия*, скептицизм, который может быть и прочным и полезным и может

отчасти явиться результатом пирронизма, или *чрезмерно-го* скептицизма, когда неограниченные сомнения последнего оказываются до известной степени исправлены с помощью здравого смысла и размышления. Большинство людей по природе склонны к положительности и догматизму в мнениях; рассматривая объекты только с одной стороны и не имея представления о противоположных аргументах, люди поспешно принимают те принципы, к которым чувствуют склонность, причем относятся без всякого снисхождения к тем, кто придерживается противоположных мнений. Колебание и раздумья приводят в смятение их ум, сдерживают их аффекты и приостанавливают их деятельность. Поэтому они проявляют нетерпение, пока не выйдут из состояния, которое так тягостно для них, и думают, что никогда не могут вполне преодолеть его, будучи рьяными в своих утверждениях и упорными в своей вере. Но если бы такие догматики могли осознать всю необычайную слабость человеческого ума, даже когда он наиболее совершенен, наиболее точен и осторожен в своих заключениях, то размышление об этом несомненно внушило бы им больше скромности и сдержанности, ослабило бы их высокое мнение о себе и их предубеждение против тех, кто им возражает. Необразованные люди могли бы поразмыслить о положении ученых, которые, несмотря на все преимущества, обеспечиваемые им изучением наук и размышлением, обычно сохраняют недоверие к своим собственным взглядам; а если кто-либо из ученых проявит в силу прирожденного характера наклонность к высокомерию и упрямству, то его гордость можно умерить с помощью небольшой дозы пирронизма, доказав ему, что те немногие преимущества, которые он, быть может, приобрел по сравнению со своими ближними, очень незначительны в сравнении с общим состоянием неуверенности и смятения, свойственным человеческой природе. Вообще некоторая доля сомнения, осторожности и скромности должна быть присуща всякому рассуждающему здраво человеку во всех его исследованиях и решениях.

Есть еще другого рода *смягченный* скептицизм, который может оказаться полезным человечеству и, возможно, является естественным результатом сомнений и колебаний пирронизма,— это ограничение наших исследований теми предметами, которые наиболее соответствуют ограниченным силам человеческого ума. Во-

ображение человека по природе своей возвышенно; оно увлекается всем, что далеко и необычно, и, не терпя узды, устремляется в самые отдаленные пространства и времена, чтобы уйти от предметов, слишком привычных и знакомых. Здравый *рассудок* придерживается противоположного метода: избегая исследования отдаленных и высоких предметов, он ограничивается обыденной жизнью и предметами ежедневного опыта, предоставляя более возвышенные темы поэтам и ораторам, которые могут разукрашивать их по своему усмотрению, или же искусству духовенства и политиков. Чтобы прийти к столь здоровому решению, лучше всего раз навсегда убедиться в силе сомнений пирронизма и в невозможности освободиться от них иначе как с помощью природного инстинкта. Люди, имеющие склонность к философии, несмотря на это, будут продолжать свои изыскания, ибо они приходят к выводу, что помимо непосредственного удовольствия, сопровождающего занятия философией, философские заключения есть не что иное, как систематизация и исправление размышлений, осуществляемых в обыденной жизни. Но эти люди не будут пытаться выйти за пределы последней, пока они помнят несовершенство тех способностей, которыми располагают, их узкие пределы и неточные действия. Коль скоро мы не в состоянии удовлетворительно объяснить, на основании чего верим после тысячи опытов, что всякий камень будет падать, а огонь гореть, то разве мы можем удовлетвориться каким-нибудь взглядом на происхождение миров или на состояние, в котором находилась природа от века, и на то, в котором она будет пребывать во веки веков?

И действительно, такое узкое ограничение наших исследований настолько разумно во всех отношениях, что достаточно подвергнуть самому поверхностному исследованию природные силы человеческого ума и сравнить их с их объектами, чтобы прийти к признанию необходимости этого ограничения. Таким путем мы придем к определению истинных предметов науки и исследования.

Мне кажется, что единственными объектами отвлеченных наук или же демонстрации являются количество и число и что все попытки распространить этот более совершенный род познания за их пределы есть не что иное, как софистика и заблуждение. Так как составные части количества и числа вполне однородны, то

отношения между ними становятся сложными и запутанными; и не может быть ничего интереснее и полезнее, чем проследить с помощью разнообразных посредствующих членов равенство или неравенство этих частей в их различных комбинациях. Но так как все остальные идеи явно раздельны и отличны друг от друга, то при самом тщательном рассмотрении мы не можем идти дальше наблюдения этого различия и вполне очевидного суждения, что один объект не есть другой; если же такого рода суждения встречаются препятствия, то причиной этого является исключительно неопределенность значения слов, которая исправляется с помощью более точных определений. Что *квадрат гипотенузы равняется сумме квадратов двух других сторон*, мы не можем знать без целой цепи заключений и исследований, как бы точно ни были определены сами термины. Но чтобы убедиться в правильности суждения *где нет собственности, там не может быть и справедливости*, необходимо только определить указанные термины и объяснить, что несправедливость есть нарушение прав собственности; и действительно, данное суждение есть не что иное, как несовершенное определение. Так же обстоит дело и со всеми так называемыми силлогистическими рассуждениями, которые можно найти во всех научных областях, за исключением наук о количестве и числе; и последние, думается мне, могут быть с полным правом признаны единственным истинным объектом знания и демонстративного доказательства.

Все другие исследования людей касаются только фактов и существования, которые, очевидно, не могут быть демонстративно доказаны. *То, что существует, может и не существовать*; никакое отрицание факта не может заключать в себе противоречия. Несуществование всего существующего без исключения — это такая же ясная и очевидная идея, как и его существование. Суждение, в котором утверждается несуществование чего-либо, может быть ложным, но оно не менее представимо и понятно, чем то, в котором утверждается существование того же. Дело обстоит иначе с науками в точном смысле этого слова: в них всякое ложное суждение неясно и непостижимо. Суждение *кубический корень 64 равен половине 10* ложно, и его нельзя ясно представить, тогда как суждение *Цезарь, или архангел Гавриил, или какое-нибудь иное существо никогда*

не существовали может быть ложным, но его вполне можно представить, и оно не содержит в себе противоречия.

В силу этого существование чего-либо может быть доказано только с помощью аргументов, исходящих из его причины или действия; но подобные аргументы основаны исключительно на опыте. Если рассуждать а priori, что угодно может казаться способным произвести что угодно другое. Падение камня может, пожалуй, потушить солнце, а желание человека — управлять обращением планет по их орбитам. Один только опыт знакомит нас с природой и границами причин и действий и позволяет нам выводить существование одного объекта из существования другого *. Таковы основания моральных заключений, составляющих большую часть человеческого знания и являющихся источником всех человеческих поступков и действий.

Моральные заключения касаются или частных, или общих фактов; к первому виду принадлежат все размышления обыденной жизни, а также все исследования в области истории, хронологии, географии и астрономии.

Общими фактами занимаются следующие науки: политика, естественная философия, физика, химия и т. д. — все науки, исследующие качества, причины и действия целого класса объектов.

Богословие, или теология, доказывающая существование Бога и бессмертие души, состоит из рассуждений, касающихся отчасти частных, а отчасти общих фактов. Теология имеет основание *в разуме*, поскольку она зиждется на опыте. Но ее лучшим и наиболее прочным основанием являются *вера* и божественное откровение.

Наука о нравственности и критицизм суть объекты не столько ума, сколько вкуса и чувства. Красота, как нравственная, так и физическая, скорее чувствуется, чем воспринимается. Размышляя же о ней и стараясь установить ее критерий, мы принимаем в расчет нечто новое, а именно вкус, общий всему человечеству, или какой-нибудь

* Нечестивый принцип древней философии «ex nihilo nihil fit»⁷⁶, исключая возможность сотворения материи, не признается принципом в этой философии. Не только воля Верховного Существа, но, насколько мы можем полагать а priori, и воля всякого другого существа может сотворить материю, может сотворить ее и любая другая причина, какую только может выдумать самое капризное воображение.

подобный же факт, который может быть объектом размышления и исследования.

Если, удостоверившись в истинности этих принципов, мы приступим к осмотру библиотек, какое опустошение придется нам в них произвести! Возьмем, например, в руки какую-нибудь книгу по богословию или школьной метафизике и спросим: *содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе?* Нет. *Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании?* Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений.

ИССЛЕДОВАНИЕ ОБ АФФЕКТАХ

ГЛАВА I

1. Некоторые объекты непосредственно производят приятное ощущение благодаря изначальному строению наших органов, в силу чего их называют *благом* [добротом]; другие же из-за непосредственно вызываемого ими неприятного ощущения приобретают название *зла*. Так, умеренное тепло приятно и является благом, чрезмерная жара болезненна и представляет собой зло.

Кроме того, некоторые объекты в силу их естественного соответствия или противоречия аффектам возбуждают приятные или болезненные ощущения, и поэтому их называют *благом* или же *злом*. Наказание врага, удовлетворяющее мстительность, есть благо, а болезнь друга, затрагивающая чувство дружбы,— зло.

2. Всякое благо и зло, как бы они ни возникали, вызывают различные аффекты и страсти в соответствии с тем аспектом, в котором их рассматривают.

Когда благо достоверно или весьма вероятно, оно производит *радость*. Зло при таких же условиях порождает *печаль* или *грусть*.

Когда добро или зло недостоверно, возникает *страх* или *надежда* в зависимости от степени недостоверности того или другого.

Желание возбуждается благом, как таковым, а *отвращение*— злом. *Воля* проявляется тогда, когда можно добиться блага или избежать зла при помощи какого-нибудь душевного или телесного акта.

3. Ни один из этих аффектов, за исключением *надежды* и *страха*, по-видимому, не содержит в себе ничего любопытного или примечательного, последние же, будучи выведены из вероятности какого-либо блага или зла, являются смешанными аффектами, что и привлекает наше внимание.

Вероятность проистекает из борьбы противоположных возможностей или причин, вследствие которой наш дух не может остановиться на какой-нибудь из сторон, но непосредственно переходит от одной к другой; сейчас он принужден рассматривать объект как существующий, а в следующий момент — как несуществующий. Воображение или ум (*understanding*) — называйте его как хотите — колеблется между противоположными точками зрения и хотя, быть может, чаще обращается к одной стороне, чем к другой, но не может остановиться на чем-либо в силу противодействия причин или шансов. Поочередно одерживает верх *pro* и *contra* данного вопроса, а наш дух, рассматривая объекты с их противоположными причинами, запутывается в противоречии, которое разрушает всякую достоверность, всякое установленное мнение.

Предположим теперь, что объект, относительно которого мы сомневаемся, вызывает желание или отвращение. Очевидно, что в зависимости от колебания в ту или другую сторону наш дух должен переживать мгновенное впечатление радости или печали. Объект, существование которого для нас желательно, доставляет нам удовлетворение, когда мы думаем о производящих его причинах, и в силу того же основания вызывает в нас печаль или неудовольствие при противоположной мысли; таким образом, поскольку наш ум во всех только вероятных вопросах колеблется между противоположными точками зрения, сердце должно точно так же колебаться между противоположными эмоциями.

Рассматривая человеческий дух, мы увидим, что в отношении аффектов он подобен не духовому инструменту, который при чередовании отдельных нот тотчас же перестает издавать звук, как только прекращается дыхание, а скорее струнному инструменту, который после каждого удара продолжает вибрировать и издавать звук, лишь постепенно и незаметно замирающий. Воображение крайне быстро и подвижно. Но аффекты медленны и устойчивы. В силу этого если перед нами предстает объект, который доставляет воображению возможность рассматривать его с разных точек зрения, а аффектам — разнообразные эмоции, то воображение, правда, может менять свои точки зрения с большой быстротой, зато каждый отдельный удар [по струнам нашего духа] не дает чистой и раздельной ноты аффекта, напротив, один аффект всегда слит и смешан с другим. В зависимости от того,

склоняется ли вероятность к благу или злу, в этой смеси будет преобладать аффект радости или печали; и эти аффекты, оказавшись перемешаны из-за противоположных точек зрения, на которые встает воображение, путем своего соединения образуют аффекты надежды или страха.

4. Поскольку эта теория, по-видимому, непосредственно очевидна, мы будем более кратки, приводя наши доказательства.

Аффекты страха и надежды могут возникнуть, когда шансы обеих сторон равны и нельзя открыть преобладания одной из них над другой. Более того, в такой ситуации аффекты, пожалуй, наиболее сильны, так как нашему духу тогда не на чем остановиться и он находится во власти сильнейшей неуверенности. Придайте большую степень вероятности горю, и вы тотчас увидите, что этот аффект распространится по всей смеси и окрасит ее в оттенок страха. Увеличивайте еще больше соответствующую вероятность, а вместе с тем горе, и страх будет получать все большее и большее преобладание до тех пор, пока незаметно не перейдет в чистое горе по мере постепенного ослабления радости. Доведя аффект до такого состояния, уменьшите горе посредством операции, противоположной той, путем которой раньше усиливали его, т. е. уменьшите его вероятность, и вы увидите, что аффект будет постепенно проясняться, пока он постепенно не перейдет в надежду, которая снова таким же образом, слабо и постепенно, будет переходить в радость по мере того, как вы станете усиливать эту часть смеси, увеличивая соответствующую вероятность. Не является ли все это ясным доказательством того, что аффекты страха и надежды представляют собой смесь горя и радости, подобно тому как в оптике доказательством того, что окрашенный солнечный луч, проходящий через призму, состоит из двух других лучей, считается тот факт, что при усилении или уменьшении интенсивности того или иного из этих лучей каждый из них получает большее или меньшее преобладание в составном луче.

5. Вероятность бывает двух родов: или объект сам по себе в действительности недостоверен и существование и несуществование его зависят от случая, или объект сам по себе достоверен, но наше суждение о нем недостоверно, ибо мы находим целый ряд доказательств «за» и «против». Оба указанных вида вероятности вызывают страх и надежду, что может быть объяснено лишь нали-

чием у них одного и того же свойства, а именно той недостоверности, того колебания, которые они сообщают аффекту благодаря противоположности точек зрения, присущей им обоим.

6. Обычно надежду и страх вызывают вероятные благо или зло, ибо вероятность, будучи колеблющимся, непостоянным способом созерцания объекта, естественно порождает соответствующее смешение и изменчивость аффектов. Но можно заметить, что и в том случае, когда такое смешение может быть вызвано другими причинами, аффекты надежды и страха все-таки возникнут даже без наличия вероятности.

Зло, рассматриваемое как только *возможное*, иногда порождает страх, в особенности если оно очень велико. Человек не может без содрогания думать о чрезвычайных страданиях и мучениях, в особенности если ему грозит хоть малейшая опасность испытать их. Малая степень вероятности возмещается здесь большой степенью зла.

Однако страх могут вызывать даже *невозможные* бедствия, например мы содрогаемся, стоя на краю пропасти, хотя знаем, что находимся в полной безопасности и что от нас зависит, сделать ли шаг дальше или нет. Непосредственно наличие зла влияет на наше воображение и вызывает определенный вид веры. Но мысль о нашей безопасности тотчас же уничтожает эту веру, причем возникает аффект такого же рода, как те противоположные аффекты, которые порождаются взаимным противодействием причин.

Достоверные несчастия иногда вызывают такой же страх, как и возможные или невозможные. Человек, сидящий в крепкой, строго охраняемой тюрьме и лишенный малейшей возможности бежать оттуда, дрожит при мысли о пытках, к которым его приговорили. Зло неминуемо и неотвратимо, но наш дух не в силах остановиться на нем; это-то колебание, эта-то недостоверность и порождают аффект, похожий на страх.

7. Однако надежда или страх возникают не только тогда, когда недостоверно само *существование* блага или зла, но и в том случае, когда недостоверен их *род*. Если кто-нибудь узнает, что внезапно убит один из его сыновей, то очевидно, что аффект, вызванный этим событием, не превратится в горе до тех пор, пока отец не получит достоверных известий о том, которого из своих сыновей он потерял. И хотя все возможные ответы на вопрос порождают тут один и тот же аффект, однако аффект

этот не может установиться: ему передаются от воображения колебание и неустойчивость, похожие как по своей причине, так и по вызываемому ими ощущению на смешение и борьбу горя и радости.

8. Таким образом, все виды недоверности имеют сильную связь со страхом, хотя бы они даже и не вызывали борьбы аффектов из-за тех различных точек зрения, которые они нам подсказывают. Человек, оставивший больного друга, будет больше беспокоиться о нем во время своего отсутствия, чем находясь при нем, несмотря на то что он, быть может, не только не способен помочь ему, но даже не в силах и судить об исходе его болезни. Существует тысяча незначительных обстоятельств, связанных с его положением и состоянием, которые он желает знать. И знание их предотвратило бы то колебание, ту недоверность, которые так тесно связаны со страхом. Уже Гораций отметил это явление:

Ut assidens implumibus pullis avis
Serpentium allapsus timet,
Magis relictis; non, uti adsit, auxili
Latura plus praesentibus¹.

В первую брачную ночь девушка со страхом и трепетом приближается к брачному ложу, хотя она и не ожидает ничего, кроме наслаждения. Сочетание желаний и радости, новизна и важность неведомого события так смущают ее дух, что последний не знает, на каком образе или аффекте остановиться.

9. Относительно сочетания аффектов мы можем заметить в общем, что когда противоположные аффекты порождаются совершенно различными объектами, то они имеют место поочередно. Так, если кто-нибудь огорчен проигрышем судебного процесса и в то же время обрадован рождением сына, то его дух переходит от приятного объекта к неприятному; но, как бы быстро он ни производил это движение, он все же не может умерить один аффект при помощи другого и остаться между ними в состоянии безразличия.

Наш дух более легко достигает такого свободного состояния, когда *одно и то же* явление имеет смешанный характер и заключает в себе как что-либо неприятное, так и что-либо приятное, смотря по обстоятельствам, ибо в таком случае два аффекта, смешиваясь друг с другом благодаря отношению, часто разрушают друг друга и оставляют наш дух в полном спокойствии.

Но предположим теперь, что объект не является смесью добра и зла, а рассматривается как до известной степени вероятный или невероятный. В этом случае оба противоположных аффекта окажутся наличными в нашей душе, и, вместо того чтобы уничтожить и подавить друг друга, будут существовать одновременно, и произведут посредством соединения третье впечатление, или третий аффект, такой, как надежда или страх.

В этом ясно видно влияние отношений между идеями (которые мы объясним более полно впоследствии). Если объекты противоречивых аффектов *совершенно различны*, то аффекты похожи на две противоположные друг другу жидкости, находящиеся в разных бутылках и не имеющие влияния друг на друга. Если объекты тесно *связаны* друг с другом, аффекты похожи на *щелочь* и *кислоту*, которые при смешивании уничтожают друг друга. Если отношение менее совершенно и сводится к *противоположности* точек зрения на *один и тот же* объект, то аффекты подобны маслу и уксусу, которые никогда вполне не соединяются и не образуют целого, как бы их ни смешивали.

Действие сочетания аффектов, при котором один из них преобладает и поглощает другой, будет объяснено впоследствии.

ГЛАВА II

1. Кроме вышеуказанных аффектов, которые возникают из прямого стремления к благу и отвращения к злу, существуют другие, которые наделены более сложной природой и подразумевают различные точки зрения или соображения. Так, *гордость*—это определенная удовлетворенность собой, возникающая из радости по поводу того, что мы чего-то достигли или чем-то стали обладать. С другой стороны, *униженность*—это неудовлетворенность собой вследствие какого-то изъяна или недостатка.

Любовь и *дружба* представляют собой удовлетворенность другим лицом благодаря его достижениям или услугам, *ненависть* же есть нечто обратное.

2. В этих двух рядах аффектов должно быть проведено очевидное различие между *объектом* аффекта и его *причиной*. Объект гордости или униженности—это *я* (self). Причина аффекта—это определенное превосходство

в первом случае, определенная недостаточность во втором. Объект любви или ненависти — это некоторая другая личность. Причинами аналогичным образом являясь превосходство или же недостаточность.

У всех этих аффектов причина есть то, что возбуждает эмоцию, а объект есть то, на что дух направляет взор, когда эмоция возбуждена. Наше достоинство, например, вызывает гордость; и для гордости существенно, чтобы мы обратили взор на самих себя с удовлетворением и самодовольством.

Далее, поскольку причины данных аффектов весьма многочисленны и разнообразны, хотя их объект однороден и прост, было бы любопытно рассмотреть, каковы обстоятельства, в которых сходятся все эти различные причины, или, другими словами, какова реальная действующая причина аффекта. Начнем с гордости и униженности.

3. Чтобы объяснить причины данных аффектов, мы должны поразмыслить об определенных принципах, которым философы вообще мало посвящают внимания, хотя эти принципы имеют большое влияние на всякую операцию как ума, так и аффектов. *Первый* из них — это ассоциация идей, или принцип, согласно которому мы осуществляем легкий переход от одной идеи к другой. Какими бы неопределенными и изменчивыми ни были наши мысли, их изменения не протекают совершенно беспорядочно и нерегулярно. Обычно они с регулярностью переходят от одного объекта к тому, что с ним сходно, смежно ему или им производится*. Когда в нашем воображении находится какая-нибудь идея, другая идея, связанная с ней при помощи этих отношений, естественно за ней следует и всплывает с большей легкостью благодаря указанной связи (introduction).

Второе свойство, которое я отмечу в человеческом уме, есть подобная же ассоциация между впечатлениями, или эмоциями. Все *сходные* впечатления связаны друг с другом, и, как только проявляется одно, другие естественно следуют за ним. Горе и разочарование вызывают гнев, гнев — зависть, зависть — злобу, злоба же — снова горе. Точно так же, когда наше настроение повышено под воздействием какой-нибудь радости, мы естественно переходим к любви, великодушию, мужеству, гордости и другим сходным аффектам.

* См. «Исследование о человеческом познании», гл. III, «Об ассоциации идей».

В-третьих, относительно этих двух видов ассоциации можно заметить, что они оказывают друг другу большую помощь и поддержку и переход [от одного аффекта к другому] производится гораздо легче, когда оба вида ассоциации совпадают в одном объекте. Так, если человек, обиженный кем-нибудь, очень расстроен и раздражен, он способен находить тысячи поводов для ненависти, неудовольствия, нетерпения, страха и других неприятных аффектов, особенно если повод к этому он может открыть в том лице, которое было объектом его первоначальной эмоции, или в чем-либо близком этому лицу. Принципы, управляющие сменой идей, совпадают здесь с теми, которые воздействуют на аффекты; объединив свои действия, те и другие сообщают духу двойной импульс.

По этому поводу я могу процитировать отрывок из сочинения одного тонкого писателя, который высказывается следующим образом *. «Если воображение находит удовольствие во всем великом, необычайном и прекрасном и чувствует его тем сильнее, чем большее количество таких совершенств оно открывает в *одном и том же* объекте, то оно способно получать новое удовлетворение посредством другого внешнего чувства. Так, какой-нибудь непрерывный звук, например пение птицы или шум падающей воды, возбуждает дух зрителя и делает его более внимательным к красотам местности, расстилающейся перед ним. Благоухание и аромат усиливают удовольствие, испытываемое воображением; они сообщают даже новую прелесть краскам и зелени ландшафта, ибо идеи, доставляемые обоими внешними чувствами, усиливают друг друга и в совокупности возбуждают больше удовольствия, чем когда они проникают в дух в отдельности, подобно тому, как отдельные краски картины, будучи хорошо расположены, оттеняют друг друга и поэтому получают дополнительную прелесть»². В этих явлениях мы можем подметить ассоциацию как впечатлений, так и идей, а также взаимную поддержку, которую они оказывают друг другу.

4. Мне кажется, что оба указанных вида отношений имеют место при возникновении *гордости* или *униженности* и являются реальными действующими причинами указанных аффектов.

* Эддисон, «Spectator», N412.

Что касается первого отношения, а именно отношения идей, то в этом не может быть сомнения. Все то, чем мы гордимся, должно некоторым образом принадлежать нам. Мы всегда имеем в виду *наше* знание, *наш* ум, *нашу* красоту, *наше* имущество, *нашу* семью, когда расцениваем самих себя. Я, которое является *объектом* аффекта, должно быть, кроме того, связано с тем качеством или обстоятельством, которое *вызывает* аффект. Между ними должна быть связь, должен иметь место легкий переход воображения, или же легко доступное пониманию передвижение от одного к другому. Там, где этой связи не хватает, объект не может вызывать гордости или униженности; и, чем больше вы ослабляете такую связь, тем больше вы ослабляете аффект.

5. Единственным объектом исследования является вопрос о том, имеет ли место нечто подобное отношению впечатлений, или чувствований, когда ощущается гордость или униженность; возбуждает ли предварительно то обстоятельство, которое вызывает аффект, чувствование, сходное с аффектом; и имеет ли место быстрый переход одного в другое.

Чувство, или переживание (feeling or sentiment), гордости приятно, а униженности — болезненно. Приятные ощущения связаны, следовательно, с первым, болезненные — с последним. И если мы обнаружим в результате исследования, что каждый объект, который вызывает гордость, вызывает также особое (separate) удовольствие, а каждый объект, который возбуждает униженность, возбуждает аналогичным образом особое неудовольствие, то мы должны будем допустить, что данная теория полностью доказана и установлена. Двойное отношение идей и переживаний будет признано неоспоримым.

6. Начнем с личных достоинств и недостатков — наиболее очевидных причин указанных аффектов. Было бы совершенно излишне для нашей настоящей цели исследовать основания моральных различий. Достаточно заметить, что вышеупомянутая теория относительно происхождения аффектов может быть основана на любой гипотезе. Наиболее вероятная система, выдвинутая для объяснения различия между пороком и добродетелью, состоит в том, что в силу первичной организации нашей природы или чувства (sense) общественного или частного интереса некоторые качества при непосредственном их созерцании возбуждают в нас неудовольствие, а другие точно таким же образом причиняют нам удовольствие.

Эти неудовольствие или удовольствие, вызываемые в наблюдателе, составляют существо порока и добродетели. Одобрять какое-нибудь качество — значит чувствовать непосредственное наслаждение при его появлении. Не одобрять его — значит ощущать по его поводу некоторое неудовольствие. Итак, неудовольствие и удовольствие, будучи в известной мере первичными причинами порицания или похвалы, должны также быть причинами всех их действий и, следовательно, причинами гордости и униженности, которые являются неизбежными спутниками этой пары (*that distinction*).

Но предположим, что эту теорию морали принимать не следует; тем не менее очевидно, что неудовольствие и удовольствие если и не являются причинами моральных различий, то по крайней мере неотделимы от них. Уже одно созерцание великодушного и благоразумного характера доставляет нам удовольствие, он очаровывает и радует нас даже тогда, когда предстает в какой-нибудь поэме или сказке. С другой стороны, жестокость и вероломство по самой своей природе не нравятся нам, и мы никак не можем примириться с этими качествами независимо от того, проявляются ли они в нас самих или же в других. Следовательно, добродетель всегда вызывает удовольствие, отличное от гордости или удовлетворенности собой, которые ее сопровождают, а порок — неудовлетворенность, отличную от униженности или раскаяния.

Но высокое или низкое мнение о самих себе определяется не только теми душевными качествами, которые, согласно общепризнанным этическим системам, признаются составными частями нравственного долга, — их вызывают и всякие другие качества, имеющие отношение к удовольствию и неудовольствию. Ничто так не льстит нашему тщеславию, как способность нравиться благодаря своему остроумию, веселому нраву или другим преимуществам, и ничто не смущает нас так сильно, как неудачные попытки, предпринимаемые в указанном направлении. Никто еще никогда не был в состоянии определить, что такое *остроумие*, и доказать, почему одному сочетанию мыслей должно быть дано это название, а другому должно быть в нем отказано. Дело решает вкус, и у нас нет другого мерила для суждений по этому поводу. Но что такое указанный *вкус*, который, так сказать, дает начало истинному и ложному остроумию и без которого ни одна мысль не может претендовать ни на

одно из данных наименований? Очевидно, не что иное, как ощущение удовольствия от истинного и ощущение неудовольствия от ложного остроумия, причем мы не в состоянии объяснить причины указанного удовольствия или неудовольствия. Таким образом, способность вызывать эти противоположные ощущения составляет саму сущность истинного и ложного остроумия, а следовательно, она и является причиной вызываемого ими тщеславия или униженности.

7. Всякого рода красота доставляет нам особое наслаждение и удовольствие, тогда как безобразие возбуждает в нас неприятное чувство, какому бы предмету оно ни принадлежало и в чем бы мы его ни усматривали — в одушевленном или неодушевленном объекте. Если красота или безобразие являются свойством нашего собственного лица, фигуры или личности, это удовольствие или неудовольствие превращается в гордость или униженность, так как в данном случае имеются налицо все условия, необходимые для того, чтобы произвести полный переход в соответствии с настоящей теорией.

Нам представляется, что сама сущность красоты состоит в ее способности производить удовольствие. Все ее действия, следовательно, должны проистекать из этого обстоятельства. И если красота, как правило, является предметом тщеславия, то это только потому, что она есть причина удовольствия.

Относительно всех других телесных преимуществ мы можем вообще заметить, что все полезное, прекрасное или выдающееся в нас самих является предметом нашей гордости, а все противоположное — предметом униженности. Эти качества сходны в том, что они производят особое удовольствие, и не сходны более ни в чем.

Мы гордимся удивительными приключениями, которые мы пережили, своим удачным спасением, а также опасностями, которым мы подвергались, равно как и вызывающими удивление проявлениями энергии и активности с нашей стороны. В этом-то и заключается источник столь распространенной лжи, когда люди без всякой пользы для себя и исключительно из-за тщеславия нагромождают целую кучу необычайных происшествий, которые или являются созданиями фантазии, или, будучи истинными, не имеют никакого отношения к ним. Их богатое воображение подсказывает им массу разнообразных приключений, если же подобный талант у них отсутствует, они присваивают себе чужие приключения ради

того только, чтобы удовлетворить свое тщеславие, так как между указанным аффектом и чувством удовольствия всегда существует тесная связь.

8. Но хотя естественными и наиболее непосредственными причинами гордости и униженности являются качества нашего духа и тела, т. е. наше *я*, мы узнаем из опыта, что существует много других объектов, порождающих указанные аффекты. Мы испытываем тщеславие не только по поводу наших личных достоинств и талантов, но и по поводу принадлежащих нам домов, садов, экипажей. Это бывает, когда внешние объекты приобретают особое отношение к нам, когда они ассоциированы, или связаны, с нами. Красивая рыба в океане, хорошо сложенное животное в лесу — вообще все, что не принадлежит нам и не имеет к нам отношения, не оказывает никакого влияния на наше тщеславие, какими бы необычными качествами оно ни обладало и какую бы степень нашего удивления и восхищения естественно в нас ни вызывало. Оно должно быть каким-то образом ассоциировано с нами, чтобы затронуть нашу гордость. Его идея должна некоторым образом зависеть от идеи нашего *я*, и переход от одной к другой должен быть легким и естественным.

Люди гордятся красотой *своей* страны, *своей* провинции, *своего* прихода. Тут идея красоты, очевидно, порождает удовольствие, а это удовольствие связано с гордостью. Объект или причина указанного удовольствия, по предположению, связаны с *я*, или объектом гордости. Благодаря этому двойному отношению между впечатлениями и идеями происходит переход от одного впечатления к другому.

Люди гордятся также климатом той страны, где они родились, плодородием родной почвы, хорошим качеством вин, фруктов или съестных припасов, которые она производит, мягкостью и силой родного языка и другими подобными обстоятельствами такого рода. Ясно, что все эти предметы имеют отношение к удовольствиям внешних чувств и с самого начала считаются приятными для осязания, вкуса или слуха. Как же могли бы они стать причинами гордости, если не посредством объясненного выше перехода?

Бывают люди, находящие совершенно противоположный повод к тщеславию и старающиеся унижать свою страну по сравнению с теми, по которым они путешествовали. У себя дома, окруженные своими соотечественниками, эти люди видят, что близкое отношение

между ними и нацией разделяется столь многими, что для них оно как бы теряет цену; тогда как их отдаленное отношение к чужой стране, образовавшееся потому, что они видели ее и жили в ней, усиливается при сообщении, что других людей, проделавших то же, немного. Поэтому они всегда восхищаются красотой, полезностью и необычностью всего заграничного, предпочитая все это родному.

Если мы можем гордиться страной, климатом или каким-либо неодушевленным предметом, имеющим к нам отношение, то неудивительно, что мы гордимся качествами тех людей, которые связаны с нами узами дружбы или крови. Поэтому легко заметить, что те же качества, которые вызывают в нас гордость, когда мы наблюдаем их у себя, возбуждают, хотя и в меньшей степени, тот же аффект, когда мы открываем их у лиц, близких нам. Гордые люди старательно выставляют на вид красоту, ловкость, достоинство, известность и почести своей родни, и это является одним из важнейших источников их тщеславия.

Гордясь собственным богатством, мы в целях удовлетворения своего тщеславия желаем, чтобы все имеющие к нам какое-либо отношение также обладали таковым, и стыдимся своих друзей и родственников, если они низкого происхождения или живут бедно. Поскольку наши предки считаются нашей ближайшей родней, каждый, естественно, заинтересован в том, чтобы принадлежать к хорошему семейству и происходить от длинного ряда богатых и знатных предков.

Те, кто гордится древностью своего рода, бывают рады, когда они могут присоединить к этому и то обстоятельство, что многие поколения их предков непрерывно были собственниками *одного и того же* участка земли и что их род никогда не менял своего владения и не переселялся в другое графство или другую провинцию. Еще одним предметом их тщеславия является тот факт, если они могут им похвастаться, что указанные владения передавались в наследство исключительно по мужской линии и что, следовательно, почести и богатство никогда не проходили через женские руки. Постараемся объяснить эти явления при помощи вышеизложенной теории.

Когда кто-нибудь ценит себя за древность своего рода, то предметом его тщеславия является не только давность времени и число его предков (ведь в этом отноше-

нии все человечество находится в одинаковом положении), но эти обстоятельства, присоединяющиеся к богатству и влиянию его предков, отблеск каковых как бы падает на него самого в силу его отношения к ним. Следовательно, если аффект зависит от указанных отношений, то всякий раз, когда связь усиливается, должен возрастать и аффект, а всякий раз, когда связь ослабевает, аффект должен уменьшаться. Но непрерывность владения, очевидно, укрепляет отношение идей, имеющее своим источником кровные и родственные узы, и воображение при этом легче переходит от одного положения к другому, от самых дальних предков к их потомкам, которые являются в то же время и их наследниками. Благодаря этой легкости чувство сохраняет при переходе большую цельность и в большей степени возбуждает гордость и тщеславие.

Так же обстоит дело и тогда, когда почести и богатства передаются через одну мужскую линию, минуя женскую. Одним из очевидных свойств человеческой природы является то, что воображение естественно обращается ко всему важному и значительному, и, если перед ним находятся два предмета, один из которых маленький, а другой большой, оно обычно оставляет первый и останавливается исключительно на втором. Вот почему дети обычно носят фамилию отца и считаются более благородного или же более низкого происхождения в зависимости от *его* фамилии. И хотя мать может превосходить своими достоинствами отца, как это часто бывает, все же, несмотря на исключения, преобладает *общее правило* согласно доктрине, которая будет объяснена впоследствии. Даже в том случае, когда дети склонны считать себя представителями скорее материнской, чем отцовской, фамилии вследствие какого-либо большого превосходства первой или каких-либо других оснований, все же общее правило сохраняет свою силу настолько, что ослабляет отношение и производит как бы перерыв в линии предков. Воображение уже не пробегает ее с прежней беспрепятственностью, оно не в силах перенести почести и известность предков на их потомков, носящих то же имя и фамилию, с той же легкостью, как в том случае, когда переход согласуется с общими правилами, т. е. ведет нас по мужской линии от отца к сыну или же от брата к брату.

9. Но *собственность*, поскольку она обеспечивает самую полную власть и господство над любым объектом,

является отношением, которое оказывает величайшее влияние на указанные аффекты*.

Все, что принадлежит тщеславному человеку, оказывается таким, что лучше не сыщешь. Его дома, экипажи, мебель, платье, лошади, охотничьи собаки—все это, по его мнению, лучшее, что только может быть, и легко заметить, что малейшее преимущество любого из указанных предметов дает ему новую пищу для гордости и тщеславия. Если поверить ему, то его вино имеет лучший букет, чем любое другое, его кухня самая изысканная, его стол сервирован лучше, чем у других, его слуги более опытны, воздух там, где он живет, больше всего полезен для здоровья, почва, которую он обрабатывает, наиболее плодородная, его плоды зреют лучше и раньше. Такая-то вещь замечательна своей новизной, другая—своей древностью; эта—произведение известного художника, та—некогда принадлежала какому-нибудь принцу или великому человеку. Словом, все вещи, отличающиеся полезностью, красотой или необычностью или же имеющие какую-либо связь с таковыми, могут возбудить в человеке упомянутый аффект, если только они составляют его собственность. Все они сходны в том, что доставляют удовольствие. Лишь данное качество свойственно им всем, и потому оно и должно быть тем качеством, которое порождает аффект—действие, общее им всем. Так как каждый новый пример является новым аргументом и так как сходные примеры бесчисленны, эта теория,

* Что собственность есть вид *отношения*, которое вызывает связь между личностью и объектом, очевидно. Воображение легко и естественно переходит от образа поля к образу личности, которому оно принадлежит. Можно только спросить, каким путем это отношение может быть сведено к трем иным, а именно: *причинности*, *смежности* и *сходству*, которые, как мы показали, являются единственными связующими принципами идей. Быть собственником какой-либо вещи—значит быть единственным лицом, которое по законам общества имеет право распоряжаться ею и наслаждаться выгодами от нее. Это право имеет по крайней мере тенденцию обеспечить личности осуществление его; и в действительности оно, как правило, обеспечивает ей это преимущество. Ведь права, которые были бы лишены всякого влияния и никогда не осуществлялись, не были бы вообще правами. Далее, личность, которая распоряжается объектом и получает выгоду от него, оказывает или может оказывать на него воздействие и испытывать в свою очередь воздействие с его стороны. Собственность есть, следовательно, вид *причинности*. Она дает возможность личности производить изменения в объекте, причем предполагается, что положение этой личности улучшается и изменяется. Это воистину наиболее интересное из всех и наиболее часто встречающееся в уме отношение³.

по-видимому, в достаточной мере подтверждается опытом.

Богатство подразумевает возможность приобретать все, что представляется приятным, и, охватывая многие частные объекты тщеславия, с необходимостью становится одной из главных причин этого аффекта.

10. На наши мнения всех видов оказывают сильное воздействие общество и симпатия, и нам почти невозможно стать сторонником какого-нибудь принципа или разделить какое-либо чувство при отсутствии общего согласия с каждым, с кем мы состоим в дружеских или близких отношениях. Но из всех наших мнений те, которые мы принимаем как свидетельствующие в нашу пользу, какими бы высокомерными и самонадеянными они ни были, являются по существу самыми хрупкими, и их легче всего могут поколебать противоречия и возражения со стороны других. Мы проявляем в данном случае немалую озабоченность, и это быстро ввергает нас в тревогу и заставляет наши аффекты быть настороже. Осознание своей пристрастности заставляет нас бояться ошибки, и сама трудность вынести суждение относительно объекта, который никогда не находится на должном удалении от нас и не виден с надлежащей точки зрения, заставляет нас тревожно прислушиваться к мнению других лиц, в большей мере способных образовывать соответствующие истине мнения относительно нас. Отсюда та сильная любовь к славе, которая свойственна всем людям. Именно для того, чтобы подтвердить свое благоприятное мнение о самих себе и увериться в нем, а не в силу какой-либо изначальной страсти они ищут признания других лиц. И когда человек желает, чтобы его восхваляли, то это происходит по той же самой причине, по какой красавице приятно смотреться в зеркало, в котором надлежащим образом отражены ее прелести.

Хотя и трудно во всех пунктах рассуждения отличать причину, которая увеличивает действие, от причины, которая единственно лишь производит его, однако в данном случае явления, по-видимому, вполне ясны и их достаточно для того, чтобы подтвердить вышеуказанный принцип.

Нам доставляет гораздо больше удовольствия одобрение тех, кого мы сами уважаем и одобряем, чем одобрение лиц, ненавидимых и презираемых нами.

Когда мы добиваемся уважения после долгого и близкого знакомства, то оно особенно удовлетворяет наше тщеславие.

Одобрение тех, кто робок и нерешителен в своих похвалах, сопряжено для нас с дополнительным удовольствием и радостью, если мы все же окажемся в состоянии его добиться.

Когда великий человек бывает щепетилен в выборе лиц, пользующихся его благосклонностью, то каждому бывает особенно лестным его расположение и поддержка.

Похвалы других людей лишь тогда доставляют нам большое удовольствие, когда они соответствуют нашему собственному мнению о себе и превозносят нас за такие качества, которыми мы в особенности выделяемся среди других людей.

Эти явления, по-видимому, доказывают, что благосклонное одобрение всех окружающих мы рассматриваем только как авторитетное подкрепление или подтверждение нашего собственного мнения. И если мнения других лиц оказываются более влиятельными в данном вопросе, чем в иных, то это легко отнести за счет самой природы вопроса.

11. Таким образом, лишь немногие объекты из числа тех, которые так или иначе связаны с нами и доставляют нам какое-либо удовольствие, способны в значительной степени возбудить гордость и самоудовлетворение; это имеет место лишь тогда, когда они являются также очевидными для других лиц и вызывают одобрение у тех, кто их наблюдает. Есть ли еще какие-либо установки духа, которые были бы столь же желательны, как спокойствие, умиротворенность, довольство, позволяющие столь легко переносить все превратности судьбы и сохранять величайшую безмятежность при самых крупных неудачах и разочарованиях? Однако, хотя эти установки и признают добродетелями или совершенствами, они редко оказываются основанием большого тщеславия или самовосхваления, ибо они лишены блеска или внешнего лоска и скорее радуют сердце, чем придают воодушевление беседам и поведению. Так же обстоит дело и со многими другими качествами духа, тела или имущества; и это, равно как и двойное отношение, указанное выше, следует признать обстоятельством, весьма существенно влияющим на возникновение данных аффектов.

Второе обстоятельство, которое существенно в данной связи,—это постоянство и длительность объекта. То, что является крайне случайным и непостоянным и находится вне пределов обычного хода человеческих дел, доставляет мало радости и еще меньше гордости. Мы не

очень-то удовлетворяемся самой такой вещью и еще меньше способны чувствовать какую-то новую степень самоудовлетворения в связи с ней. Мы предвидим и предвосхищаем ее изменение, и это делает нас мало удовлетворенными ею. Мы сравниваем ее с нами самими — существами, чье существование более длительно, и непостоянство ее кажется благодаря этому еще большим. Представляется смехотворным делать себя объектом аффекта в связи с каким-либо свойством или предметом владения, которые столь недолговечны, что сопровождают нас в течение крайне незначительного отрезка нашего существования.

Третье обстоятельство, которым не следует пренебрегать, заключается в следующем: чтобы вызвать гордость или самоуважение, объекты должны быть специфически присущи нам или по крайней мере быть общими для нас и немногих других. Преимущества солнечного света, хорошей погоды, благоприятного климата и т. д. не отличают нас от кого-либо из наших товарищей и не обеспечивают нам какого-либо предпочтительного положения или превосходства. Сравнение, которое мы в любой момент склонны делать, не приводит нас к какому-либо выводу, свидетельствующему в нашу пользу, и мы, несмотря на все эти удовольствия, продолжаем оставаться на том же уровне, что и наши друзья и знакомые.

Здоровье и болезни непрерывно сменяют друг друга у всех людей, и ни один человек не обладает исключительно и постоянно тем или другим. Эти случайные блага и несчастья до известной степени отдалены от нас и не рассматриваются как основания тщеславия или униженности. Но всякий раз, когда болезнь настолько укореняется в нашем организме, что у нас уже не остается надежды на выздоровление, она отрицательно влияет на наше мнение о самих себе, что видно на примере стариков, которых ничто так не сокрушает, как мысль об их возрасте и недугах. Они стараются как можно дольше скрывать свою слепоту и глухоту, свой ревматизм и подагру и сознаются в этих недостатках лишь с неохотой и неудовольствием. И хотя молодые люди не стыдятся каждый раз головной боли или простуды, зато, с другой стороны, ничто так не способно унижить человеческую гордость и внушить нам презрительное мнение о нашей природе, как то соображение, что мы в каждый момент своей жизни подвержены таким недугам. Это доказывает, что телесные страдания и болезни сами по себе являются

действительными причинами униженности, хотя привычка судить о всех вещах более исходя из сравнения их с другими, нежели исходя из их собственной ценности и значения, заставляет нас пренебречь этими несчастьями, поскольку мы видим, что они приключаются со всеми, и дает нам возможность не принимать их в расчет при образовании идеи о нашем достоинстве и характере.

Мы стыдимся тех болезней, которые небезразличны для других людей, т. е. опасны для них или же неприятны им. Стыдимся, например, эпилепсии, потому что она приводит в ужас всех присутствующих, чесотки, потому что она заразительна, золотухи, потому что она обычно передается потомству. Люди всегда считаются с чувствами других, вынося суждение о самих себе.

Четвертое обстоятельство, которое оказывает влияние на указанные аффекты,— это *общие правила*, посредством которых мы образуем понятие различных групп людей в соответствии с властью или богатством, которым они обладают; указанное понятие не изменяется в зависимости от каких-либо особенностей здоровья или темперамента личностей, которые могут лишить их всех радостей от обладания собственностью. Привычка легко заставляет нас выходить за должные пределы в наших аффектах, равно как и в наших рассуждениях.

В данном случае будет уместно отметить, что влияние общих правил и максим на аффекты в весьма значительной мере облегчает и воздействие всех принципов или внутренних механизмов, которые мы здесь объясняли. Ведь представляется очевидным, что если бы какая-либо зрелая личность, обладая такой же природой, как наша, внезапно попала бы в наш мир, то ее приводил бы в замешательство каждый объект и для нее было бы нелегким делом определить, какую степень любви или ненависти, гордости или униженности либо какого-нибудь другого аффекта должен вызвать тот или иной объект. Аффекты часто изменяются в силу очень незначительных принципов, а последние не всегда действуют вполне регулярно, особенно при первом их испытании. Но когда привычка или практика проливает свет на все эти принципы и устанавливает точное значение каждой вещи, это определенно должно способствовать легкому порождению данных аффектов и давать нам посредством установленных общих правил путеводную нить при определении соотношений, которые мы должны соблюдать, предпочитая один объект другому. Это замечание, воз-

можно, поможет устранить затруднения, возникающие в связи с некоторыми причинами, которые мы здесь приписали частным аффектам и которые можно оценивать как слишком утонченные для того, чтобы действовать столь определенным образом, как это оказывается на деле.

ГЛАВА III

1. При обозрении всех причин, которые вызывают аффект гордости или униженности, легко приходит на ум следующее: то же самое обстоятельство, будучи перенесено с нас на другую личность, сделало бы ее объектом любви или ненависти, уважения или презрения. Добродетель, гений, красота, семья, богатство и власть других людей порождают благоприятные чувства к ним, и, наоборот, глупость, уродство, нищета и убожество возбуждают чувства противоположного характера. Двойное отношение впечатлений и идей по-прежнему действует на указанные аффекты любви и ненависти, так же как и на предшествующие аффекты гордости и униженности. Все, что доставляет отдельное удовольствие или неудовольствие и относится к другому лицу или связано с ним, делает его объектом нашей привязанности или отвращения.

Поэтому нанесение нам вреда или же проявление презрения к нам является одним из величайших источников нашей ненависти, а услуги или уважение — одним из величайших источников нашей дружбы.

2. Иногда отношение к нам самим вызывает привязанность к какому-либо другому лицу. Но здесь всегда подразумевается отношение чувств, без которых другое отношение не оказывает влияния*.

Лицо, которое имеет отношение к нам или связано с нами благодаря узам крови, сходству судьбы, перипетиям жизни, профессии или месту жительства, вскоре становится для нас приятным компаньоном, потому что мы легко и привычно вникаем в его чувства и представления. Здесь нет для нас ничего странного или нового, наше воображение, переходя от я, которое всегда внутренне налично в нас, плавно перемещается

* Привязанность родителей к детям, по-видимому, основана на изначальном инстинкте. Привязанности, проявляющиеся при других отношениях, зависят от объясненных здесь принципов.

соответственно отношению или связи и постигает с полной симпатией человека, который тесно связан с нашим я. Этот человек немедленно оказывается желанным для нас и сразу становится на короткую ногу с нами. Ни расстояния, ни скрытности не существует там, где лицо, с которым мы знакомимся, как предполагается, столь тесно связано с нами.

Отношение имеет здесь при возбуждении привязанности то же влияние, что и привычка и знакомство, и притом по аналогичным причинам. Чувства непринужденности и удовлетворения, которые в обоих случаях сопровождают наше общение или связь, являются источником дружбы.

3. Благожелательность и гнев всегда следуют за аффектами любви и ненависти или скорее присоединяются к ним. Это-то соединение главным образом и отличает данные аффекты от гордости и униженности, так как гордость и униженность — чистые эмоции души, не сопровождаемые каким-либо желанием и не побуждающие нас непосредственно к действию. Но любовь и ненависть не завершаются в самих себе и не ограничиваются той эмоцией, которую они вызывают, но ведут дух дальше. За любовью всегда следует желание счастья любимой личности и отвращение к ее несчастью, а ненависть соответственно вызывает желание несчастья и отвращение к счастью ненавидимой личности. Эти противоположные желания, по-видимому, изначально и первично соединены с аффектами любви и ненависти. Так устроено природой, и мы не можем дать этому дальнейшего объяснения.

4. Сострадание часто возникает там, где нет предшествующего уважения или дружбы; оно представляет собой чувство беспокойства по поводу страданий другого лица. Сострадание, по-видимому, проистекает из живого и сильного представления о страданиях другого лица, и наше воображение постепенно переходит от живой идеи к реальному переживанию несчастья другого.

Злорадство и зависть также возникают в душе без какой-либо предшествующей ненависти или обиды, хотя тенденция их развития точно такая же, как и тенденция гнева и недоброжелательства. Сравнение нас с другими лицами, по-видимому, является источником зависти и злорадства. Чем более несчастлив другой человек, тем более счастливыми кажемся мы сами себе в нашем представлении.

5. Сходная тенденция к переходу от сострадания к благожелательности и соответственно от зависти к гневу приводит к очень тесному отношению между двумя указанными группами аффектов, хотя это и отношение иного типа, чем то, на котором мы настаивали выше. Это не сходство ощущения или чувства, но сходство тенденции, или направленности. При образовании ассоциации аффектов результат, однако, будет один и тот же. Сострадание редко или даже никогда не ощущается без некоторой примеси нежности и дружеского расположения, а зависть естественно сопровождается гневом и недоброжелательством. Желать счастья другому по каким бы то ни было причинам—это хорошая прелюдия к привязанности, а наслаждение несчастьем другого человека почти неизбежно порождает к нему отвращение.

Даже когда источником отношения (*concern*) является интерес, он сопровождается обычно теми же самыми следствиями. Партнер есть естественный объект дружбы, а соперник — вражды.

6. Нищета, убожество, состояние разочарованности вызывают презрение и неприязнь. Но когда эти несчастья очень велики или их рисуют нам в очень ярких красках, они возбуждают сострадание, чувство нежности и дружеское расположение. Как следует объяснить это противоречие? Нищета и убожество другого человека при их обычном проявлении вызывают у нас беспокойство посредством своего рода несовершенной симпатии; и это беспокойство ведет к отвращению и неприязни из-за сходства чувств. Но когда мы глубже вникаем в заботы другого лица и желаем ему счастья, равно как и чувствуем его несчастье, то по сходной тенденции склонностей возникают дружба и доброжелательность.

Банкрот поначалу, пока представление о его несчастье свежо и ново, пока сравнение его нынешнего несчастливого состояния с его прежним процветанием сильно воздействует на нас, встречает сострадание и дружбу. После того как эти представления ослабевают и со временем стираются, ему угрожают сострадание и презрение.

7. При уважении имеет место смешение униженности с почтением или привязанностью; при презрении примешивается гордость.

Любовная страсть обычно состоит из восхищения красотой, телесного влечения и дружбы или привязанности. Тесная связь данных чувств весьма очевидна, так

же как и их происхождение друг от друга посредством указанной связи. Если бы не было других явлений, которые склоняли бы нас к данной теории, одного этого, мне кажется, было бы достаточно.

ГЛАВА IV

1. Данная теория аффектов всецело основана на двойном отношении чувствований и идей и взаимной поддержке, которую эти отношения оказывают друг другу. Поэтому не будет излишним проиллюстрировать эти принципы некоторыми дальнейшими примерами.

2. Добродетели, таланты, достоинства и собственность других лиц заставляют нас любить и уважать их; поскольку эти объекты возбуждают приятные ощущения, связанные с любовью, и поскольку они находятся также в определенном отношении или связи с личностью, то такое соединение идей способствует соединению чувствований в соответствии с предшествующим рассуждением.

Но допустим, что лицо, которое мы любим, связано с нами также узами крови, землячества или дружбы; очевидно, что некоторые разновидности гордости также должны возбуждаться достоинствами и собственностью этой личности; здесь имеет место именно то двойное отношение, которое мы все время подчеркивали. Данное лицо связано с нами, или же имеется легкий переход мысли от него к нам, и чувства, возбуждаемые его преимуществами и достоинствами, приятны, а следовательно, связаны с гордостью. Соответственно мы обнаруживаем, что люди обычно гордятся хорошими качествами или счастливой судьбой своих друзей и земляков.

3. Но можно заметить, что если мы сделаем обратным порядок аффектов, то уже не получим прежнего действия. Мы легко переходим от любви и привязанности к гордости и тщеславию, но не от последних аффектов к первым, хотя все отношения здесь те же самые. Мы любим не тех, кто связан с нами благодаря нашим собственным достоинствам, хотя такие лица, естественно, гордятся нашими достоинствами. Какова причина этого различия? Переход воображения от объектов, связанных с нами, к нам всегда легок как благодаря отношению, облегчающему переход, так и потому, что мы переходим от отдаленных объектов к тем, которые смежны нам. Но при движении от нас к объектам, связанным с нами, первый принцип, правда, способствует указанному пере-

ходу мысли, зато второй препятствует ему, а следовательно, здесь нет такого легкого превращения аффекта из гордости в любовь, как это имеет место при превращении любви в гордость.

4. Добродетели, услуги и богатство одного человека легко внушают нам уважение и привязанность к другому человеку, связанному с первым. Сын нашего друга естественно имеет право на нашу дружбу. Родственники весьма выдающегося человека расценивают сами себя и расцениваются другими лицами на основе указанного отношения. Сила двойного отношения проявляется здесь полностью.

5. Ниже следуют примеры иного рода, в которых все еще может быть обнаружено действие указанных принципов. Зависть возникает из-за превосходства других лиц. Но можно заметить, что этот аффект вызывается не большим несоответствием между нами, но, наоборот, нашей близостью. Большое несоответствие разрывает отношение идей и либо удерживает нас от сравнения с тем, что удалено от нас, либо умаляет действие такого сравнения.

Поэт не станет завидовать философу или поэту, подвизающемуся в другой области, принадлежащему к иной нации, к иной эпохе. Все эти различия если не предотвращают, то по крайней мере ослабляют сравнение и, следовательно, соответствующий аффект.

В этом заключается и причина того, что объекты кажутся большими или меньшими при сравнении с однородными объектами. Лошадь не кажется ни больше ни меньше по сравнению с горой, но если одновременно рассматривать лошадей фламандской и валлийской пород, то одна из них представляется больше, а другая меньше, чем будучи рассматриваема в отдельности.

С помощью этого же принципа мы можем объяснить следующее наблюдение, производимое историками: во время гражданской войны любая партия или даже фракционная группа всегда скорее предпочтет призвать на помощь чужеземную и враждебную нацию, чем покориться своим согражданам. Гвиччардини⁴ делает это наблюдение, рассматривая войны в Италии, где отношения между различными государствами сводятся, собственно говоря, лишь к общему имени, языку и соседству. Но даже эти отношения, когда они связаны с превосходством, делая сравнение более естественным, делают его также более неприятным и заставляют людей искать

инного превосходства, которое не сопровождалось бы никакими отношениями и поэтому оказывало бы не столь заметное влияние на воображение. Когда мы не можем разорвать ассоциацию, мы испытываем сильное желание уничтожить превосходство. В этом, по-видимому, кроется причина того, почему путешественники, обычно столь щедрые на похвалы китайцам и персам, стараются унижить соседние нации, которые могут соперничать с их родиной.

6. Изящные искусства доставляют сходные примеры. Если бы автор написал трактат, одна часть которого была бы серьезной и глубокой, а другая — легкой и юмористической, всякий осудил бы столь странное смешение и обвинил его в несоблюдении всех правил искусства и эстетики. Однако мы не порицаем Прайора⁵ за то, что он соединил свою Альму и своего Соломона в одном томе, хотя этот замечательный поэт весьма удачно справился с изображением веселого нрава в первом случае и меланхолического темперамента во втором. Даже если бы читатель прочел оба указанных произведения без всякого перерыва, он смог бы без особого затруднения сменить один из этих аффектов на другой. Чем же это объясняется, как не тем, что он считает данные произведения совершенно раздельными и, производя, таким образом, перерыв в идеях, прерывает и смену аффектов, мешая одному из них влиять на другой или же противодействовать ему.

Соединение героического и комического сюжета в одной картине было бы чудовищным, но мы без всяких колебаний и сомнений помещаем две картины столь противоположного характера в одной и той же комнате и даже близко друг от друга.

7. Не следует удивляться тому, что легкий переход воображения должен оказывать такое влияние на все аффекты. Это именно то обстоятельство, которое образует все связи и отношения между объектами. Мы не знаем реальной связи между одной и другой вещью. Мы знаем только, что идея одной вещи ассоциируется с идеей другой и что воображение осуществляет легкий переход от одной из них к другой. И так как легкий переход идей и легкий переход чувств содействуют друг другу, то мы заранее можем ожидать, что этот принцип должен оказать могущественное воздействие на наши внешние поступки и аффекты. И опыт в достаточной мере подтверждает эту теорию.

Чтобы не повторять предшествующих примеров, предположим, что я путешествую со своим спутником по стране, с которой мы оба совершенно незнакомы. Ясно, что, если виды красивы, дороги удобны и поля хорошо обработаны, это может привести в благодушное настроение и меня, и моего товарища по путешествию. Но так как эта страна не имеет никакого отношения ни ко мне, ни к моему другу, она никогда не может быть непосредственной причиной моей высокой самооценки или уважения к нему и, следовательно, поскольку я не основываю своего аффекта на некотором другом объекте, который находится в более близком отношении к одному из нас, мои эмоции следует рассматривать скорее как избыток возвышенных или человеколюбивых склонностей, чем как определенный аффект. Но предположим, что приятный вид открывается перед нами из его или моего поместья. Эта новая связь идей дает новую направленность чувству удовольствия, появляющемуся благодаря такому виду, и вызывает эмоцию уважения или гордости в соответствии с природой связи. Здесь, как мне кажется, не остается много места для каких-либо сомнений или трудностей.

ГЛАВА V

1. Представляется очевидным, что разум в строгом смысле слова, т. е. в смысле суждений об истинности или ложности, никогда не может сам по себе быть каким-либо мотивом воли и не может оказывать какое-либо влияние, иначе как затрагивая некоторый аффект или страсть. *Абстрактные отношения* идей являются объектами любопытства, а не воли. *Факты* же там, где они не относятся ни к благу, ни к злу и не возбуждают ни желания, ни отвращения, совершенно безразличны; и независимо от того, известны они или же неизвестны, ошибочно или правильно они поняты, их нельзя рассматривать в качестве какого-либо мотива к действию.

2. То, что обычно в общепринятом смысле называют разумом и столь рекомендуют в моральных рассуждениях, есть не что иное, как всеобщий и спокойный аффект, который исходит из всестороннего и осуществляемого издали рассмотрения объекта и побуждает волю, не возбуждая какой-либо чувствительной эмоции. Человек, говорим мы, проявляет прилежание в своей профессии благодаря разуму, т. е. спокойному желанию богатства

и счастья. Человек привержен к справедливости благодаря разуму, т. е. спокойному уважению к общественному благу или к своей либо чужой репутации.

3. Те же объекты, которые апеллируют к разуму в данном смысле слова, являются также объектами того, что мы называем аффектом, когда они оказываются близки к нам и приобретают некоторые иные преимущества, связанные то ли с внешним положением, то ли с соответствием нашему внутреннему настроению; благодаря этому они возбуждают бурную и ощутимую эмоцию. Зла на большом расстоянии избегают, говорим мы, благодаря разуму. Близкое зло вызывает отвращение, ужас, страх и является объектом аффекта.

4. Общее заблуждение метафизиков состояло в том, что они приписывали направление воли исключительно одному из этих принципов и отрицали всякое влияние другого. Люди часто сознательно действуют вопреки своим интересам, поэтому соображение о наибольшем из возможных благ не всегда оказывает на них влияние. Люди часто противодействуют бурному аффекту ради личных интересов и целей, следовательно, ими руководит не только имеющееся налицо неприятное состояние. Вообще можно сказать, что оба этих принципа действуют на волю, когда же они противоречат друг другу, то верх одерживает один из них в зависимости от общего характера или же от имеющегося налицо настроения данной личности. То, что мы называем *силой духа*, сводится к преобладанию спокойных аффектов над бурными, хотя легко заметить, что нет человека, который столь неизменно обладал бы этой добродетелью, что никогда, ни в каком случае не поддавался бы напору аффектов и желаний. Эти колебания настроения и делают крайне трудным всякое суждение относительно будущих поступков и решений людей в тех случаях, когда имеется налицо противоречие между мотивами и аффектами.

ГЛАВА VI

1. Мы перечислим здесь несколько обстоятельств, которые делают аффект спокойным или бурным и усиливают или ослабляют какую-либо эмоцию.

У человеческой природы есть такое свойство: всякая эмоция, сопровождающая аффект, легко превращается в последний, хотя по своей природе они различны и даже противоположны. Правда, чтобы породить полную связь

между аффектами и заставить один из них производить другой, всегда требуется двойное отношение в соответствии с вышеописанной теорией. Но когда два аффекта уже порождены каждый своей специальной причиной и оба наличны в духе, они легко смешиваются и соединяются даже при наличии между ними только одного отношения, а иногда и при отсутствии такового. Преобладающий аффект поглощает более слабый и превращает его в себя. Жизненные духи, раз придя в возбуждение, легко изменяют свое направление, и естественно думать, что это изменение вызывается господствующим аффектом. Связь между двумя аффектами во многих отношениях теснее, чем между аффектом и безразличным состоянием духа.

Если человек сильно влюблен, то небольшие недостатки и капризы его возлюбленной, а также ревность и ссоры, к которым так располагает указанное отношение, обычно только придают силы господствующему аффекту, как бы неприятны и непосредственно связаны с гневом и ненавистью они ни были. Политики, желающие крайне поразить человека каким-нибудь фактом, обычно прибегают к следующей уловке: сперва они возбуждают его любопытство, а затем возможно дольше не удовлетворяют его и таким образом доводят его волнение и нетерпение до крайней степени, прежде чем вполне ознакомят его с вопросом. Они знают, что любопытство быстро вергнет его в тот аффект, который они хотят в нем вызвать, и только помогают влиянию объекта на дух. Солдат, идущий в бой, естественно проникается храбростью и уверенностью при мысли о своих друзьях и товарищах; мысль же о врагах поражает его страхом и ужасом. Таким образом, всякая новая эмоция, имеющая своим источником первую мысль, естественно увеличивает его храбрость, но та же эмоция, проистекая от второй мысли, увеличивает его страх. Вот почему принятые в военной службе единообразие, блеск мундира, правильность строя и движений в связи со всем великолепием и величием войны придают храбрость нам и нашим союзникам, тогда как те же объекты, наблюдаемые у врага, возбуждают в нас ужас, хотя сами по себе они приятны и красивы.

Надежда является сама по себе приятным аффектом и связана с дружбой и благожелательностью. Однако она иногда способна разжигать гнев, когда последний является господствующим аффектом. *Spes addita suscitatur iras. Virg* ⁶.

2. Поскольку, как бы независимы друг от друга ни были аффекты, они естественно переходят друг в друга, если наличны одновременно, отсюда следует, что когда благо или зло находится в таких условиях, что может вызвать какую-либо эмоцию кроме непосредственных аффектов стремления и отвращения, то последние аффекты должны приобретать особую силу и энергию.

3. Это часто случается, когда какой-нибудь объект вызывает противоположные аффекты, ибо легко заметить, что взаимное противодействие аффектов обычно возбуждает новую эмоцию в жизненных духах и приводит их в большее волнение, чем взаимодействие двух одинаково сильных аффектов. Эта новая эмоция легко превращается в преобладающий аффект и во многих случаях делает его столь бурным, что он превышает тот предел, которого достиг бы, если бы не встретил противодействия. Вот почему мы естественно желаем того, что запрещено, и с удовольствием совершаем некоторые поступки только потому, что они незаконны. Идея долга, противопоставленная аффектам, редко может превозмочь их, и, если это ей не удастся, она скорее может их усилить, вызвав противоборство мотивов и принципов.

4. Указанное действие не изменяется от того, исходит ли противодействие от внутренних мотивов или же от внешних препятствий. Аффект обычно приобретает новую силу в обоих случаях. Усилия, которые делает наш дух, чтобы одолеть препятствие, возбуждают жизненные духи и оживляют аффект.

5. Неуверенность оказывает на нас такое же влияние, как и противодействие. Возбуждение нашей мысли, ее быстрый переход от одной точки зрения к другой, разнообразие аффектов, сменяющих друг друга в зависимости от различия точек зрения,— все это производит волнение в нашем духе и дает новую пищу преобладающему аффекту.

Уверенность, наоборот, ослабляет аффекты. Наш дух, предоставленный самому себе, моментально ослабевает, и, чтобы поддержать в нем энергию, ежеминутно требуется новый прилив аффекта. По той же причине на нас производит сходное влияние отчаяние, хотя оно и противоположно уверенности.

6. Ничто так сильно не возбуждает аффекта, как сокрытие части его объекта, когда мы как бы затемняем ее и в то же время оставляем на виду часть, достаточную для того, чтобы расположить нас в пользу этого объекта,

и в то же время оставляющую известную работу воображению. Не говоря уже о том, что такую неясность всегда сопровождает известная неуверенность, то усилие, которое делает наше воображение, чтобы дополнить идею, возбуждает жизненные духи и придает новую силу аффекту.

7. Если отчаяние и уверенность, несмотря на то что они противоположны, производят одинаковые действия, то отсутствие [объекта] вызывает противоположные действия и либо усиливает, либо ослабляет наши аффекты в зависимости от различных условий. Де Ларошфуко⁷ очень верно заметил, что отсутствие [объекта] уничтожает слабые аффекты, но увеличивает сильные; так, ветер тушит свечу, но разжигает пожар. Долгое отсутствие, естественно, ослабляет нашу идею [отсутствующего] и уменьшает аффект. Но если аффект достаточно силен и жив, чтобы поддержать сам себя, то беспокойство, вызываемое отсутствием, усиливает аффект и придает ему новую силу и влияние.

8. Когда наша душа приступает к тому, чтобы произвести какой-нибудь акт или представление какого-либо объекта, к которому она не привыкла, то замечается известная неподатливость душевных способностей и жизненные духи с некоторым сопротивлением движутся в новом для них направлении. Так как это затруднение возбуждает жизненные духи, то оно является источником изумления, удивления и всех тех эмоций, которые вызывает новизна; само по себе оно приятно, как и все, что в умеренной степени оживляет наш дух. Но хотя удивление само по себе приятно, однако, возбуждая жизненные духи, оно усиливает не только наши приятные, но и наши неприятные аффекты в соответствии с вышеизложенным принципом. Поэтому все новое сильно возбуждает нас и причиняет нам больше удовольствия или страдания, чем ему, строго говоря, надлежит причинять по его природе. При частом же повторении новизна ослабевает, аффекты утихают, волнение жизненных духов проходит и мы рассматриваем объекты с большим спокойствием.

9. Воображение и аффекты находятся в тесной связи. Живость первого придает силу последним. Поэтому перспектива любого удовольствия, с которым мы знакомы, воздействует на нас сильнее, чем перспектива какого-либо другого удовольствия, которое мы можем признавать большим, но природу которого *совершенно* не знаем. Относительно одного мы можем образовать частичную

и определенную идею. Другое же мы рассматриваем [лишь] в плане общего представления об удовольствии.

Всякое удовольствие, которое мы испытали недавно и память о котором свежа и нова, действует на нашу волю с большей силой, чем другое удовольствие, следы которого изгладились и которое почти совсем забыто нами.

Удовольствие, более соответствующее такому образу жизни, который мы ведем, сильнее возбуждает наши желания и стремления, чем удовольствие, чуждое нам.

Ничто так не способно заразить наш дух любым аффектом, как красноречие, представляющее объекты в самых сильных и живых красках. Простое мнение другого человека, особенно если оно подкрепляется аффектом, может привести к тому, что на нас окажет влияние идея, которую иначе мы совершенно оставили бы без внимания.

Замечательно, что живые аффекты обычно сопровождают живое воображение. И в этом отношении, как и в других, сила аффекта столь же зависит от темперамента человека, как и от природы и положения объекта.

То, что отдалено в пространстве или во времени, оказывает неодинаковое воздействие по сравнению с тем, что близко и смежно.

* * *

Я не претендовал здесь на то, чтобы исчерпать данную тему. Для моей цели достаточно, если я показал, что при возникновении и распространении (conduct) аффектов действует некоторый правильный механизм, который поддается столь же точному исследованию, как и законы движения, оптики, гидростатики или любой другой части естественной философии⁸.

ИССЛЕДОВАНИЕ О ПРИНЦИПАХ МОРАЛИ

ГЛАВА I

ОБ ОБЩИХ ПРИНЦИПАХ МОРАЛИ

Диспуты с людьми, упорно отстаивающими свои принципы, наиболее утомительны по сравнению со всеми другими, за исключением, быть может, диспутов с личностями совершенно неискренними¹, которые в действительности не верят во мнения, защищаемые ими, но вступают в споры из-за рисовки, из духа противоречия или же из желания показать, что мудрость и остроумие возвышают их над остальным человечеством. В обоих случаях следует ожидать одинаково слепой приверженности к собственным аргументам, одинакового неуважения к своим противникам и одинаково страстной неистовости в навязывании софистики и лжи. И так как рассуждение не есть источник, из которого тот или иной полемист черпает свои тезисы, тщетно ожидать, что какая-то логика, которая не соответствует его склонностям (affections), заставит его когда-либо принять более правильные принципы.

Те, кто отрицает реальность моральных различий, могут быть отнесены к неискренним спорщикам, так как непостижимо, чтобы какое-либо человеческое существо могло серьезно полагать, что все характеры и поступки в равной мере способны вызвать привязанность и уважение каждого. Различия, которые природа установила между людьми, столь велики и столь усугублены образованием, примерами и обычаями, что там, где соответствующие противоположности сразу воспринимаются нами, не существует скептицизма, который был бы столь щепетилен, и уверенности, которая была бы столь определенной, чтобы абсолютно отрицать всякое различие между ними. Как бы ни была велика невосприимчивость человека, его часто затрагивают представления о *подоба-*

и *ящем* (right) и *неподобающем* (wrong), и, как бы он ни закоснел в своих предрассудках, он должен видеть, что и другие восприимчивы к подобным впечатлениям. Поэтому единственный способ наставить на путь истинный подобного рода противника состоит в том, чтобы предоставить его самому себе. Ведь, обнаружив, что никто не поддерживает с ним спора, он, вероятно, по собственной воле, когда ему просто надоест [упорствовать], перейдет на сторону здравого смысла и разума.

В гораздо большей мере заслуживает исследования недавно начатый спор относительно общих оснований *морали*. Проистекают ли они из *разума* или из *чувства* (sentiment)? Приобретаем ли мы знание о них с помощью цепи аргументов и индукции или же непосредственного чувства и более тонкого внутреннего ощущения; должны ли они, подобно всем правильным суждениям об истинности и ложности, быть одинаковыми для каждого одаренного рассудком существа, или же они, как и перцепции красоты или безобразия, всецело основываются на специфическом складе и конституции рода человеческого?

Древние философы хотя и утверждали часто, что добродетель не что иное, как соответствие разуму, вообще рассматривали мораль, по-видимому, как нечто проистекающее из вкуса и чувств. С другой стороны, наши современные исследователи, хотя они и немало говорят о красоте добродетели и безобразии порока, как правило, пытались объяснить эти различия с помощью метафизических рассуждений и вывести их из наиболее абстрактных принципов рассудка. Во всех этих вопросах царит такая путаница, что между той или иной системой и даже частями почти каждой отдельной системы могла существовать имеющая огромное значение противоположность, и никто до самого недавнего времени даже не видел этого. Тонко чувствующий (elegant) лорд Шефтсбери, который первым заметил указанное различие и который в общем склонялся к принципам древних, сам не вполне освободился от такой путаницы.

Следует признать, что и тот и другой подход к вопросу могут быть обоснованы посредством правдоподобных аргументов. Моральные различия, можно сказать, усматриваются чистым *разумом*; иначе откуда же проистекает множество разногласий относительно этих предметов, господствующих как в повседневной жизни, так и в философии? Откуда же берется длинная цепь доказательств, на которую часто опираются обе стороны? Для

чего приводят примеры, апеллируют к авторитетам, применяют аналогии, обнаруживают ошибки, осуществляют выводы, а многочисленные заключения приводят в соответствие с собственными принципами? Спорить можно об истине, а не о вкусе. То, что существует в природе вещей, есть мерило нашего суждения; то, что каждый человек ощущает в самом себе, есть мерило чувства. Положения геометрии можно доказывать, системы в физике можно оспаривать, но гармония стихов, интимность чувства, блеск остроумия должны доставлять непосредственное удовольствие. Никто никогда не спорит относительно красоты другого человека, но каждый часто спорит насчет справедливости или несправедливости поступков этого лица. При каждом судебном разбирательстве первой целью подсудимого является опровержение приводимых фактов и отрицание приписываемых ему поступков; вторая цель состоит в том, чтобы доказать, что, даже если бы эти поступки имели место, их следовало бы оправдать как безобидные и сообразные с законом. По общему признанию, первый пункт доказывается посредством дедукций рассудка. Как можем мы полагать, что для установления второго пункта применяется другая способность духа?

С другой стороны, те, кто хотел бы свести все моральные определения к *чувству*, могут попытаться показать, что разум не в состоянии вывести когда-либо заключения этого типа. Добродетель, говорят они, *привлекательна*, а порок *отвратителен*. Это составляет саму их природу, или сущность. Но может ли разум или рассуждение распределить указанные эпитеты между какими-то предметами и объявить заблаговременно, что вот этот должен вызывать любовь, а тот — ненависть? И какое другое основание можем мы еще приписать этим аффектам, кроме первоначального строения и склада человеческого духа, который от природы приспособлен к тому, чтобы воспринимать их?

Цель всех моральных рассуждений состоит в том, чтобы научить нас нашему долгу, с помощью надлежащих представлений о безобразии порока и красоте добродетели породить соответствующие привычки и заставить нас избегать одного и стремиться к другому. Но следует ли ожидать этого от выводов и заключений рассудка, которые сами по себе не имеют влияния на аффекты и не могут приводить в движение активные силы человека? Они открывают истины. Но где истины, открываемые

ими, безразличны и не порождают ни желания, ни отвращения, там они не оказывают влияния на поведение. Что порядочно, красиво и подобающе, что благородно и великодушно, то овладевает сердцем и воодушевляет нас к принятию и поддержке такового. Что понятно или очевидно, что вероятно или истинно, то вызывает только холодное согласие рассудка и, удовлетворяя отвлеченную любознательность, кладет конец нашим исследованиям.

Уничтожьте все теплые чувства и предрасположения к добродетели и всякое омерзение и отвращение к пороку, сделайте человека совершенно равнодушным к этим различиям, и мораль не будет больше практической наукой и не будет оказывать какого-либо регулирующего воздействия на нашу жизнь и поступки.

Эти аргументы обеих сторон (а их можно привести гораздо больше) настолько правдоподобны, что я склонен подозревать следующее: как те, так и другие могут быть вескими и удовлетворительными, а *разум* и *чувство* сопутствуют друг другу почти во всех моральных определениях и выводах. Вероятно, то окончательное суждение, которое объявляет характеры и поступки приятными или отвратительными, заслуживающими похвалы или порицания, отмечает их печатью чести или бесчестия, одобрения или осуждения, делает нравственность активным принципом, добродетель — нашим счастьем, а порок — несчастьем, — это окончательное суждение, вероятно, говорю я, основывается на некотором внутреннем ощущении или чувстве, которым природа снабдила весь род человеческий, ибо что еще может оказывать такое влияние? Но дабы проложить дорогу такому чувству и воспитать подлинное умение распознавать его объект, как мы обнаруживаем, часто бывает необходимо, чтобы этому предшествовало множество рассуждений, чтобы были проведены тонкие различия, выведены точные заключения, осуществлены отдаленные сопоставления, исследованы сложные отношения, установлены и определены общие факты. Некоторые виды красоты, особенно естественной, при первом появлении вызывают нашу привязанность и одобрение; там же, где они не способны к такому действию, никаким рассуждением невозможно заменить их воздействия или привести их в соответствие с нашим вкусом и чувством. Но относительно многих разновидностей красоты, особенно красоты в изящных искусствах, надо немало поразмыслить, чтобы ощутить надлежащее чувство, и ложный вкус часто может быть

исправлен при помощи аргументации и размышления. Существуют веские основания для того, чтобы заключить, что нравственная красота во многом близка этим последним видам красоты и что, дабы обеспечить ей надлежащее воздействие на человеческий дух, требуется помощь наших интеллектуальных способностей.

Но хотя этот вопрос относительно общих принципов морали интересен и важен, нам в данный момент нет нужды и далее уделять ему внимание в наших исследованиях, ибо если бы мы были настолько удачливы, что в ходе данного исследования открыли бы истинное происхождение морали, то тогда легко обнаружилось бы, в какой мере чувство или разум входит во все определения ее природы *². Чтобы добиться этой цели, мы попытаемся следовать очень простому методу: будем анализировать комплексы духовных качеств, которые образуют то, что в повседневной жизни мы называем *личным достоинством*; будем исследовать каждый атрибут духа, который делает человека объектом уважения и привязанности или ненависти и презрения, каждую привычку, чувство или способность, которые, будучи приписаны какой-либо личности, вызывают либо похвалу, либо порицание и которые могут входить в любой панегирик или сатиру по поводу его характера и манер. Повышенная восприимчивость, которая так свойственна человечеству в этих делах, дает философу достаточную гарантию того, что он никогда значительно не ошибется при составлении перечня объектов своего рассмотрения и не подвергнется опасности неправильного их распределения. Ему нужно только заглянуть на миг в собственную душу и представить себе, желает он или нет иметь сам то или иное качество и исходит ли такое-то или такое-то оценивающее суждение от врага или друга. Сама природа языка почти безошибочно руководит нами при образовании суждений этого рода; и, поскольку в каждом языке есть ряд слов, которым придается хороший смысл, и ряд слов, снабженных дурным смыслом, малейшего знакомства с языком достаточно, чтобы мы, не прибегая к каким-либо рассуждениям, оказались сориентированными относительно сочетания и распределения человеческих качеств, заслуживающих уважения или, наоборот, порицания. Единственная цель рассуждения заключается в том,

* [См.] приложение I [О моральном чувстве].

чтобы в обоих случаях обнаружить обстоятельства, которые общи этим качествам; увидеть те особенности, которые объединяют, с одной стороны, заслуживающие уважения качества, а с другой — качества, заслуживающие порицания, и тем самым достичь оснований этики и найти те универсальные принципы, из которых в конечном счете выводится всякое осуждение или же одобрение. Так как это вопрос, касающийся фактов, а не проблема абстрактной науки, мы вправе ожидать успеха, только следуя экспериментальному методу и выводя общие принципы из сравнения частных случаев. Иной научный метод, при котором сначала устанавливается общий абстрактный принцип, а затем последний разветвляется на множество выводов и заключений, может быть сам по себе более совершенным, но он меньше соответствует несовершенству человеческой природы и является обычным источником иллюзий и заблуждений как в связи с этим вопросом, так и с другими. Люди ныне излечились от своей страсти к гипотезам и системам натурфилософии и не будут прислушиваться к каким-либо аргументам, кроме тех, которые извлекаются из опыта. Настало время предпринять попытку подобного преобразования во всех исследованиях по морали и отвергнуть любую систему этики, какой бы утонченной и остроумной таковая ни была, если она не основывается на фактах и наблюдении.

Мы начнем наше исследование данного вопроса с рассмотрения социальных добродетелей — благожелательности и справедливости. Их объяснение, вероятно, укажет нам, как можно объяснить другие добродетели³.

ГЛАВА II

О БЛАГОЖЕЛАТЕЛЬНОСТИ

ЧАСТЬ I⁴

Быть может, сочтут излишним доказательство того, что благожелательные и мягкие аффекты заслуживают уважения и что они вызывают одобрение и расположение⁵ человечества там, где появляются. Эпитеты *общительный, добродушный, человеколюбивый, сострадательный, благодарный, дружелюбный, великодушный, благодетельный* или их эквиваленты известны во всех языках и всюду выражают самое высокое достоинство, которое

только может быть достигнуто *человеческой природой*. Там, где эти приятные качества сопровождаются высоким происхождением, властью и выдающимися способностями и проявляются в хорошем правлении или полезных наставлениях человечеству, они, по-видимому, даже возвышают их обладателей над уровнем *человеческой природы* и приближают их в известной мере к Божеству. Возвышенный ум, чуждое страху мужество, выдающийся успех могут только навлечь на героя или политического деятеля зависть и злобу толпы, но, как только к ним прибавляются похвалы в связи с человеколюбием и благотельностью, как только обнаруживаются примеры милосердия, нежности и дружелюбия, сама зависть умолкает или присоединяется к общему хору одобрения и хвалы.

Когда Перикл, великий афинский государственный деятель и полководец, лежал на смертном одре, окружавшие его друзья, полагая, что он уже ничего не чувствует, начали предаваться скорби о своем умирающем патроне, перечисляя его великие качества и успехи, его завоевания и победы, необычно долгий срок его правления и великолепные трофеи, добытые им у врагов республики. *Вы забываете*, вскричал умирающий герой, который слышал все, *вы забываете самую большую похвалу, которую можно воздать мне, тогда как столь долго останавливаетесь на тех обыкновенных достоинствах, в которых главную роль сыграла удача. Вы не сказали, что не было такого случая, когда какой-нибудь гражданин носил по моей вине траур**.

У людей с более заурядными силами и способностями социальные добродетели оказываются, если это возможно, еще более существенно необходимыми, так как в этом случае нет ничего выдающегося, что компенсировало бы их недостаток и предохранило бы такую личность от нашей суровой ненависти, равно как и презрения. Высокое честолюбие и необыкновенное мужество склонны, как говорит Цицерон, вырождаться у менее совершенных характеров в необузданную свирепость. Заслуживают уважения главным образом более социальные и мягкие (softer) добродетели. Они всегда хороши и приятны**.

Главное преимущество, которое Ювенал усматривает в обширных способностях человеческого рода, заключа-

* Plut. in Pericle⁶, 38.

** Cic., De Officiis, lib. I⁷.

ется в том, что они делают нашу благожелательность более объемлющей и дают нам больше возможностей распространить влияние нашей доброты, чем это доступно низшим тварям*. Воистину следует признать, что, только делая добро, человек может действительно пользоваться преимуществами своего возвышенного существования. Его высокое положение само по себе подвергает его лишь опасностям и бурям. Его единственная привилегия состоит в том, чтобы предоставлять прибежище низшим существам, которые отдают себя под его покровительство и охрану.

Но я забываю, что не мое дело сейчас рекомендовать великодушие и благожелательность или расписывать в истинных их красках все подлинные прелести социальных добродетелей. Они в действительности успешно овладевают всяким сердцем при первом же их восприятии. И трудно удержаться от того, чтобы не приняться восхвалять их всякий раз, когда они встречаются в беседе или в рассуждении. Но поскольку нашим предметом здесь является в большей мере спекулятивная, чем практическая, часть морали, то будет достаточно заметить (и, я полагаю, это легко допустить), что никакие качества не способны в большей мере снискать всеобщее одобрение и расположение человечества, чем благожелательность и человеколюбие, дружелюбие и благодарность, естественная привязанность и патриотизм (*public spirit*) или что бы то ни было другое, вытекающее из нежной симпатии к другим лицам и благородного отношения к человеческому роду. Эти [качества], где бы они ни появились, вероятно, в известной мере передаются каждому их очевидцу и вызывают у него к их собственной пользе те же приятные и нежные чувства, посредством которых они подействуют на все окружающее.

ЧАСТЬ 2

Мы можем обнаружить, что, когда хвалят какого-либо человеколюбивого, благодетельного человека, одно обстоятельство всегда отмечают в достаточной мере полно, а именно счастье и удовлетворение, извлекаемые обществом из общения с ним и его добрых дел. Мы можем сказать, что своим родителям он становится дорог благодаря благочестивой преданности и исполненной сознания

* Sat. XV, 139 et seq.⁸

долга заботе еще более, чем в силу природных уз. Его дети никогда не чувствуют его власти, за исключением тех случаев, когда она применяется для их же пользы. Узы любви скрепляются у него благодеяниями и дружбой. Узы дружбы приближаются благодаря исполненной теплоты готовности при каждом удобном случае оказать другим любезные услуги к узам любви и благосклонности. Его домашние и подчиненные имеют в его лице надежную опору и больше не страшатся власти судеб сверх меры, в какой она простирается и над ним. Голодный от него получает пищу, нагой — одежду, невежественный и ленивый — мастерство и трудолюбие. Подобно солнцу, исполнителю воли провидения, он подбадривает, животворит и поддерживает окружающий мир.

Если он ограничивается частной жизнью, сфера его деятельности уже, но его влияние во всем благотворно и благодатно. Если же он поднимается до высокого общественного положения, человечество и потомство пожинают плоды его трудов.

Так как мы всегда, и притом с успехом, используем эти поводы для похвалы, если хотим вызвать уважение к какому-либо лицу, то нельзя ли отсюда заключить, что *полезность*, извлекаемая из социальных добродетелей, образует по крайней мере *часть* их достоинства и является одним из источников того одобрения и уважения, которыми их так повсеместно вознаграждают?

Когда мы рекомендуем хотя бы растение или животное как *полезное* и *выгодное*, мы хвалим и оцениваем его в соответствии с его природой. С другой стороны, размышление о губительной природе какого-либо из этих низших созданий всегда вызывает у нас чувство отвращения. Глазу приятен вид нивы и густого виноградника, пасущихся лошадей и стад овец, но он отвращается при виде зарослей шиповника и бурьяна, дающих прибежище волкам и змеям.

Какой-нибудь механизм, домашняя утварь, одежда, дом, хорошо приспособленные для употребления и создающие удобство, прекрасны, и их созерцают с удовольствием и одобрением. Опытный глаз в данном случае восприимчив ко многим совершенствам, которые ускользают от лиц невежественных и неосведомленных.

Можно ли, хваля такую профессию, как торговля или ремесло, привести что-либо более убедительное, чем наблюдение выгод, которые они доставляют обществу? И не возмутится ли монах или инквизитор, когда мы

определим ту социальную группу, к которой он принадлежит, как бесполезную и вредную для человечества?

Историк ликует, когда обнаруживается польза его трудов. Автор рыцарских романов преуменьшает или отрицает дурные последствия, приписываемые этому виду литературных произведений.

Вообще какая похвала заключена в самом эпитете *полезный*, какой упрек — в противоположном этому!

Ваши Боги, говорит Цицерон *, выступая против эпикурейцев, по справедливости не могут претендовать на какое-то поклонение и почитание, какими бы воображаемыми совершенствами вы ни пытались их наделить. Они совершенно бесполезны и бездеятельны. Даже египтяне, над которыми вы так много потешались, никогда не обожествляли какое-либо животное, кроме как по причине его полезности.

Скептики ** утверждают, хотя это и абсурдно, что происхождение всякого религиозного поклонения коренилось в полезности неживых объектов, таких, как солнце и луна, для жизни и процветания человечества. Это является также обычным основанием, посредством которого историки объясняют обожествление выдающихся героев и законодателей ***.

Сажать деревья, обрабатывать поля, рожать детей — достойные действия в соответствии с религией Зороастра.

При всех определениях нравственности это обстоятельство общественной полезности всегда принципиально имеется в виду. И какие бы споры ни возникали в философии или повседневной жизни относительно границ долга, этот вопрос никоим образом не может быть решен с большей достоверностью, чем посредством всестороннего выяснения истинных интересов человечества. Если обнаружилось, что преобладает какое-то ложное мнение, появившееся вследствие видимости, то, как только дальнейший опыт и правильное рассуждение дают нам более точное представление о человеческих делах, мы отказываемся от нашего первого чувствования и заново уточняем границы нравственного добра и зла.

Раздача милостыни обыкновенным нищим, как правило, заслуживает похвалы, ибо это, по-видимому, помощь страдальцам и бедным. Но когда мы наблюдаем

* De Nat. Deor., lib. I⁹, 36.

** Diod. Sic., passim¹⁰.

*** Sext. Emp., Adversus Math., lib. IX¹¹, 394, 18.

поощрение, ведущее к праздности и разврату, мы рассматриваем эти виды благотворительности скорее как слабость, чем как добродетель.

Тираноубийство, или убийство узурпаторов и правителей-деспотов, высоко превозносили в древние времена, ибо оно освобождало человечество от многих из таких чудовищ и, по-видимому, держало в страхе других, которых меч или кинжал не мог достичь. Но так как история и опыт с тех пор убедили нас, что эта практика увеличивает подозрительность и жестокость правителей, то Тимoleon и Брут, хотя они и пользуются снисхождением ввиду предрассудков, свойственных их времени, все же рассматриваются теперь в качестве весьма неподходящих примеров для подражания.

Щедрость правителей считают признаком благотельности. Но когда случается, что простой хлеб честных и трудолюбивых людей превращается вследствие этого в изысканную пищу тунеядцев и бездельников, мы вскоре отказываемся от наших необдуманных похвал. Сожаления правителя, потерявшего попусту день, были бы благородны и великодушны. Но имей он намерение потратить его на проявления щедрости по отношению к его жадным придворным, то было бы лучше потерять этот день, чем злоупотребить им таким образом.

Роскошь, или изощренность в удовольствиях и жизненных удобствах, долго считалась источником всевозможной коррупции в правительстве, равно как и непосредственной причиной образования фракционных групп, призывов к беспорядкам, гражданских войн и полной утраты свободы. Она, следовательно, рассматривалась всеми как порок и была объектом критики сатириков и суровых моралистов. Те, кто доказывает или пытался доказать, что такая изощренность скорее способствует росту промышленности, гражданственности и искусств, заново упорядочивают нашу *мораль* так же, как и *политические* чувства, и изображают как похвальное или безвредное то, что прежде считалось пагубным и заслуживающим порицания.

После всего этого представляется несомненным, что ничто не может придать большее достоинство человеческому существу, чем достигшее значительной степени чувство благожелательности, и что по меньшей мере часть этого достоинства возникает из его тенденции содействовать интересам человеческого рода и приносить счастье человеческому обществу. Мы прослеживаем по-

лезные последствия такого характера и такой склонности и всякого, кто имеет такое благотворное влияние и способствует такой желательной цели, рассматриваем с удовлетворением и удовольствием. Социальные добродетели никогда не рассматриваются вне их полезных тенденций, никогда не считаются бесплодными и неплодотворными. Счастье человечества, общественный порядок, семейная гармония, взаимная поддержка друзей всегда расцениваются как результат мягкой власти этих добродетелей над совестью людей.

Насколько значительную *часть* их достоинства нам следовало бы приписать их полезности, лучше обнаружится в ходе дальнейших исследований *; это относится и к тем основаниям, в силу которых указанное обстоятельство столь властно определяет наше уважение и одобрение **.

ГЛАВА III

О СПРАВЕДЛИВОСТИ

ЧАСТЬ I

То, что справедливость полезна для общества и что, следовательно, по меньшей мере *часть* ее достоинства должна проистекать из указанного соображения, было бы излишне доказывать. То же, что общественная полезность есть *единственный* источник справедливости и что соображения о полезных следствиях этой добродетели являются *единственным* основанием ее достоинства,— это суждение, которое, будучи более любопытным и важным, в большей мере заслуживает нашего исследования и изучения.

Допустим, что природа предоставила человеческому роду такое *изобилие* всех *внешних* удобств, что каждый индивид без какой-либо неуверенности относительно последствий, без какой-либо заботы или усердия с нашей стороны находит себя полностью обеспеченным всем тем, что его самые алчные влечения только смогли бы потребовать, а его буйное воображение пожелать или захотеть (*wish or desire*). Допустим, что его естественная

* [См.] гл. III и IV, «О справедливости» и «О политическом обществе».

** [См.] гл. V, «Почему полезность приятна».

красота превосходит всякие искусственные украшения. Постоянная мягкость времен года делает ненужными все одежды и покровы, дикие травы доставляют ему самые изысканные блюда, а чистый источник — вкуснейший напиток. Нет нужды в утомительных занятиях, обработке земли, мореплавании. Музыка, поэзия и размышления составляют его единственное занятие; беседы, веселье и дружба являются его единственными забавами.

Представляется очевидным, что при таком счастливом сочетании процветала и десятикратно умножалась бы всякая иная социальная добродетель, кроме осмотрительной, ревнивой добродетели справедливости, о которой нечего было бы и мечтать. Какую цель преследовало бы разделение благ, если у каждого уже было бы более чем достаточно? Для чего вводить собственность там, где невозможна никакая несправедливость? Зачем называть этот предмет *моим*, когда, если им завладевает кто-нибудь другой, мне стоит лишь протянуть руку, чтобы самому овладеть равноценным предметом? Справедливость в этом случае, будучи совершенно *бесполезной*, была бы пустой формальностью и никогда не заняла бы места в перечне добродетелей.

Мы видим, что даже при нынешних затруднительных условиях существования человечества мы всякий раз, когда природа дарует какие-нибудь блага в неограниченном изобилии, оставляем их в общем пользовании всего человеческого рода и не делаем разграничений права и собственности. Вода и воздух, хотя они и являются наиболее необходимыми из всех объектов, не выступают в качестве собственности индивидов, и никто, самым интенсивным образом потребляя и используя эти блага, не может совершить тем самым несправедливость. В плодородных и обширных странах с небольшим числом жителей таким же образом относятся и к земле. И ни на чем другом столь сильно не настаивают те, кто защищает свободу морей, как на неограниченном использовании их для мореплавания. Будь выгоды, доставляемые мореплаванием, столь же неисчерпаемы, у этих мыслителей никогда не было бы никаких противников и ни у кого не возникло бы никаких притязаний на то, чтобы добиваться отдельного и исключительного господства над океаном.

В некоторых странах в некоторые периоды может быть установлена собственность на воду, но не на землю*, если последней будет больше, чем ее может ис-

* [Книга] Бытия, гл. XIII и XXI.

пользовать население, а первую будут находить с трудом и в очень небольших количествах.

Предположим далее, что хотя нужда человеческого рода продолжает быть такой же, как и в настоящее время, однако дух его настолько возвысился и так преисполнился дружелюбием и великодушием, что каждый человек испытывает величайшую нежность к другому и заботится о собственных интересах не больше, чем об интересах своих друзей. Представляется очевидным, что в этом случае *применение* справедливости было бы приостановлено в силу столь широко простирающейся благожелательности, при которой вопрос о границах и пределах собственности и обязанностей даже не приходил бы на ум. Зачем должен я связывать другого письменным обязательством или устным обещанием делать мне добро, когда я знаю, что сильнейшая склонность уже побуждает его искать моего счастья и он сам по себе осуществит желаемую услугу. В тех же случаях, когда вред, который он тем самым наносит себе, больше, чем выгода, достающаяся мне, он знает, что благодаря моему врожденному человеколюбию и дружелюбию я должен был бы первым восстать против его опрометчивого великодушия. Зачем ставить межевые знаки между полем соседа и моим, когда мое сердце не проводит различия между нашими интересами, а разделяет все его радости и печали с той же самой силой и живостью, как если бы они были моими собственными? Каждый человек в соответствии с таким предположением, будучи вторым я другого лица, полагался бы во всех своих интересах на усмотрение другого без зависти, без утайки и не проводя различий. И весь человеческий род составлял бы одну семью, где все было бы общим и потреблялось свободно, без оглядки на собственность, но в то же время и осматривательно, на основе столь полного учета нужд каждого индивида, как если бы при этом были наиболее глубоко затронуты наши собственные интересы.

При нынешних склонностях человеческого сердца было бы, может быть, трудно найти совершенные примеры столь широко простирающихся аффектов. Но все же мы можем видеть, что семья приближается к этому и что, чем сильнее взаимная благожелательность индивидов, тем больше она приближается к таким аффектам, до тех пор пока среди этих индивидов не окажутся уничтожены все различия в собственности. Законы предполагают, что узы дружбы между супругами столь силь-

ны, что исключают всякое разделение имущества, и, действительно, они часто обладают приписываемой им силой. И можно наблюдать, что в пылу первоначального энтузиазма, когда каждый принцип доводится до крайности, часто пытались установить общность имущества и лишь опыт неудобств, связанных с этим вследствие возрождающегося или замаскированного эгоизма людей, мог заставить дерзких фанатиков вновь принять идеи справедливости и частной собственности. Таким образом, верно, что указанная добродетель обретает существование всецело из-за постоянной *потребности* в ней для общения и общественного состояния людей.

Чтобы сделать эту истину более очевидной, давайте перевернем предыдущие предположения и, доведя каждое явление до его противоположности, рассмотрим, что было бы следствием этих новых ситуаций. Предположим, что общество испытывает такую нужду в удовлетворении всех своих обычных потребностей, что чрезвычайная бережливость и трудолюбие не могут спасти значительное количество людей от гибели, а все общество в целом — от крайней нищеты. Я полагаю, тогда будет легко допустить, что при таком затруднительном положении приостанавливается действие строгих законов справедливости, которые уступают место более сильным мотивам нужды и самосохранения. Преступно ли воспользоваться после кораблекрушения любыми средствами или инструментами для спасения, которые только удалось схватить, не обращая внимания при этом на прежние ограничения собственности? Или, если бы осажденный город погибал от голода, могли бы мы вообразить, что люди будут видеть какие-то средства спасения и терять жизнь из-за скрупулезного соблюдения того, что при других обстоятельствах составляло бы правила справедливости? *Польза и направленность* указанной добродетели состоят в том, чтобы обеспечить счастье и безопасность путем сохранения порядка в обществе. Но там, где общество находится на грани гибели от чрезвычайной нужды, нечего опасаться большего зла из-за насилия и несправедливости, и каждый человек может обеспечивать себя любыми средствами, которые продиктует предусмотрительность и позволит человеколюбие. Государство (public) даже и при менее безотлагательной нужде открывает амбары без согласия их хозяев, так как правильно полагает, что компетенция гражданских властей, согласуясь со справедливостью, может простираться настолько да-

леко. Но если бы некоторое число людей собралось, даже и не будучи уполномочено законами или властями, [и стало так поступать], то разве рассматривалось бы равное распределение хлеба во время голода, пусть и осуществленное посредством силы и даже насилия, как преступное и несправедливое?

Предположим также, что добродетельному человеку выпало на долю попасть в руки злодеев вдали от сени законов и правительства. Как следует ему вести себя в этой печальной ситуации? Он видит, что здесь господствует такое отчаянное хищничество, такое презрение к справедливости, такое неуважение к порядку, такая тупая слепота в отношении будущих последствий, что это должно непосредственно привести к самым трагическим результатам и окончиться гибелью большого числа людей и полным распадом остального общества. В то же время у него нет другого выхода, кроме как вооружиться, невзирая на то, кому принадлежит меч или щит, которым он завладевает, чтобы обеспечить себя всеми средствами защиты и безопасности. И свое собственное уважение к справедливости, которое больше не приносит *пользы* его личной безопасности или безопасности других лиц, он должен согласовать только с велениями чувства самосохранения, не обращая внимания на тех, кто больше не заслуживает его заботы и внимания.

Когда какой-либо человек вследствие своих преступлений вызывает неприязнь общества (*public*), он отвечает по закону своим имуществом и правами личности, иными словами, правила справедливости временно приостанавливают свое действие по отношению к нему, и становится справедливым причинить ему ради *блага* общества то, что в ином случае переносилось бы им как нечто несправедливое и обидное.

Ярость и неистовство гражданской войны — что это, как не отказ от справедливости во взаимоотношениях враждующих партий, которые понимают, что эта добродетель не приносит им уже более какой-либо *пользы* или выгоды? Законы войны, которые в данном случае сменяют законы справедливости, являются правилами, установленными в расчете на *выгодность* и *полезность* того частного состояния, в котором люди в это время находятся. И если бы цивилизованные нации имели дело с варварами, которые не соблюдают даже правил войны, они также должны были бы отказаться от соблюдения последних там, где это больше не служит какой-либо

цели, и делать всякую стычку или сражение настолько кровопролитными и пагубными для тех, кто напал первыми, насколько это возможно.

Таким образом, правила воздаяния по заслугам, или справедливости (*equity or justice*), всецело зависят от частных положений и условий, в которых находятся люди, и обязаны своим происхождением и существованием той *полезности*, которая проистекает для народа от их строгого и неуклонного соблюдения. Внесите изменение в условия существования людей, изменив какие-нибудь значительные обстоятельства. Создайте чрезмерное изобилие или чрезвычайную бедность, вселите в человеческие души сугубую умеренность и человеколюбие или крайнюю жадность и злобу, и, сделав справедливость совершенно *бесполезной*, вы тем самым полностью уничтожите ее сущность и лишите ее обязательной силы по отношению к человечеству.

Обычное состояние общества находится посреди всех этих крайностей. Мы, как правило, равнодушны к самим себе и к нашим друзьям, но способны постигнуть преимущества, вытекающие из более справедливого поведения. Немного наслаждений дарует нам открытая и щедрая рука природы, но посредством искусства, труда и прилежания мы можем извлекать их в большем изобилии. В результате этого-то идеи собственности становятся необходимыми во всяком цивилизованном обществе, отсюда проистекает польза справедливости обществу (*public*), и только отсюда возникают ее ценность и ее нравственная обязательность.

Эти выводы являются столь естественными и очевидными, что их не избежали даже поэты в своих описаниях блаженства, сопровождавшего золотой век, или правление Сатурна. Климат в этот первый период существования природы был, если принять на веру этот приятный вымысел, столь умеренным, что людям не было нужды обеспечивать себя одеждой и жилищем как средствами против неистовства зноя и холода. В реках текло вино и молоко, дубы приносили мед, и природа сама по себе производила свои наиболее лакомые продукты. Но и это еще не было главным преимуществом того счастливого века. Не только из природы были удалены бури, но и человеческим душам те яростные бури, которые теперь причиняют такое смятение, не были известны. Не было и слуха о жадности, честолюбии, жестокости и эгоизме. Сердечная привязанность, сострадание, симпатия были

единственными движениями, с которыми только и была знакома душа. Даже тщательное различие *твоего* и *моего* было изгнано из [душ] этой счастливой расы смертных вместе с самими понятиями собственности и обязательства, справедливости и несправедливости.

Этот *поэтический* вымысел о золотом веке в некоторых отношениях согласуется с *философской* фикцией *естественного состояния* с той лишь разницей, что первые представляют наиболее восхитительным и мирным состоянием, которое только можно вообразить, тогда как последнее изображают как состояние взаимной войны и насилия, сопровождаемое самой крайней нуждой. В начальный период существования человечества, говорят нам, невежество и дикость настолько преобладали, что люди не могли доверять друг другу, а каждый из них должен был полагаться на самого себя и на собственные силы или хитрость в том, что касалось его безопасности и защиты. О законе не было и слуха, правила справедливости не были известны, различий собственности не уважали, сила была единственным мерилom права, и непрерывная война всех против всех являлась результатом необузданного эгоизма и варварства *.

Могла ли когда-либо существовать в таком положении (*condition*) человеческая природа, а если да, то могло ли это положение продолжаться столь долго, чтобы заслужить название *состояния* (*state*),—в этом можно не

* Эта фикция естественного состояния как состояния войны была впервые создана не г-ном Гоббсом, как это обычно воображают. Платон стремится опровергнуть очень сходную гипотезу в 1, 2, 3 и 4-й книгах «Государства». Цицерон¹², наоборот, рассматривает ее как достойную и полностью принимает в следующем отрывке: «Quis enim vestrum, iudices, ignorat, ita naturam rerum tulisse, ut quodam tempore homines, nondum neque naturali, neque civili jure descripto, fusi per agros, ac dispersi vagarentur tantumque haberent quantum manu ac viribus, per caedem ac vulnera, aut eripere, aut retinere potuissent? Qui igitur primi virtute et consilio praestanti extiterunt, ii perspecto genere humanae docilitatis atque ingenii, dissipatos, unum in locum congregarunt, eosque ex scritate illa ab iustitiam ac mansuetudinem transduxerunt. Tum res ad communem utilitatem, quas publicas appellamus, tum conventicula hominum, quae postea civitates nominatae sunt, tum domicilia conjuncta, quas urbes dicamus, invento et divino et humano jure, moenibus sepserunt. Atque inter hanc vitam, perpolitam humanitate, et illam immanem, nihil tam interest quam *jus* atque *vis*. Horum utro uti nolimus, altero est utendum. Vim volumus extinguere? Jus valeat necesse est, id est, judicia, quibus omne jus continetur. Judicia displicent, aut nulla sunt? Vis dominetur necesse est. Haec vident omnes».—Pro Sest.¹³, I, 42.

без основания сомневаться. Люди с необходимостью рождаются в обществе по крайней мере семьи, и родители обучают их некоторым правилам поведения. Но следует допустить, что если указанное состояние взаимной войны и насилия было когда-либо реальным, то его необходимым и неизбежным следствием было отрицание всяких законов справедливости из-за их абсолютной бесполезности.

Чем более разносторонними становятся наши взгляды на человеческую жизнь и чем более новыми и необычными оказываются аспекты, в которых мы ее рассматриваем, тем более мы убеждаемся, что то происхождение указанной добродетели, которое ей здесь приписывается, является реальным и удовлетворительным.

Если бы имелись налицо общающиеся с людьми виды существ, которые, будучи мыслящими, обладали бы, однако, столь незначительной духовной и телесной силой, что не были бы способны оказать какое-либо сопротивление и никогда, даже при самом сильном вызове их существованию, не давали бы нам почувствовать свое возмущение, то необходимым следствием этого, как я думаю, оказалось бы то, что мы должны были бы связать себя законами человеколюбия, чтобы обеспечить мягкое обращение с этими существами, но не должны были бы, строго говоря, устанавливать какое-либо сдерживающее начало справедливости в отношениях с ними, да и они не могли бы обладать какими-либо правами или собственностью, независимыми от их столь произвольно действующих господ. Наше общение с ними не могло бы быть названо обществом, которое ведь предполагает определенную степень равенства; нет, это было бы абсолютное господство, с одной стороны, и абсолютное повиновение — с другой. Все, чего мы домогаемся, они должны мгновенно отдавать. Наше разрешение является единственным правом, в силу которого они владеют своим имуществом. Наши сострадание и доброта — вот единственное препятствие, с помощью которого они сдерживают наше беззаконие. И так как проявление такого рода могущества, столь прочно коренящегося в природе, не приводит ни к каким неудобствам, то сдерживающие начала справедливости и собственности, будучи совершенно бесполезными, никогда не имели бы места в такой неравной конфедерации.

Именно таково положение человека по отношению к животным; а насколько о них можно сказать, что они

обладают рассудком, я предоставляю определять другим. Величайшее превосходство цивилизованных *европейцев* над дикими *индейцами* вводит нас в искушение вообразить себя в том же самом положении по отношению к ним и избавиться от всех сдерживающих начал справедливости и даже человеколюбия в обращении с ними. У многих народов лица женского пола низведены до положения рабов и не способны иметь собственность в противоположность их высокомерным господам. Но хотя мужчины, будучи объединены, обладают во всех странах телесной силой, достаточной для того, чтобы поддерживать эту жестокую тиранию, однако вкрадчивость, ловкость и обаяние их прекрасных подруг таковы, что женщины, как правило, способны нарушить указанный союз и разделить с другим полом все права и привилегии общества.

Если бы человеческий род был так создан природой, что любой индивид обладал бы сам по себе всякой способностью, необходимой как для его самосохранения, так и для продолжения его рода, если бы всякое общество людей и общение между ними было пресечено в силу преднамерения высшего Творца, то, как представляется очевидным, столь одинокое существо было бы так же не способно к справедливости, как и к общению и обмену мыслями. Там, где взаимное уважение и терпимость не служили бы никакой цели, они никогда не направляли бы поведение какого-либо разумного человека. Безудержное течение страстей не сдерживалось бы никаким размышлением о будущих последствиях. И так как каждый человек, как предполагается в данном случае, любил бы лишь самого себя и полагался бы только на самого себя и на свою деятельность при обеспечении своей безопасности и счастья, он при каждом случае по мере своих возможностей стремился бы получить преимущество перед любым другим существом, ни с одним из которых он не был бы связан узами природы или взаимного интереса.

Но предположим, что коль скоро произошло объединение полов в природе, то непосредственно возникает семья и принимаются особые правила, признанные необходимыми для ее существования, хотя остальное человечество и не объемлется этими предписаниями. Предположим, что несколько семейств объединяются в одно общество, которое совершенно отделено от всех других семейств. Правила, которые сохраняют мир и порядок, распространяются до крайних пределов этого общества,

но, становясь совершенно бесполезными, теряют свою силу, когда делают хотя бы один шаг дальше. Но предположим затем, что несколько различных обществ поддерживают определенное общение ради взаимного удобства и выгоды; тогда границы справедливости расширяются пропорционально широте человеческих взглядов и силе взаимных связей людей. История, опыт, разум в достаточной мере свидетельствуют нам об этом естественном прогрессе человеческих чувств и о последовательном увеличении нашего уважения к справедливости соответственно тому, как мы становимся более осведомленными о широко простирающейся пользе данной добродетели.

ЧАСТЬ 2

Если мы исследуем *частные* законы, которые управляют справедливостью и определяют собственность, мы опять придем к такому же заключению. Благо человечества — вот единственная цель всех этих законов и предписаний. Ради мира и в интересах общества необходимо не только чтобы имущество людей было разделено, но и чтобы правила, которым мы следуем, производя это разделение, были таковы, что могли бы лучше и дольше служить интересам общества.

Предположим, что существо, обладающее разумом, но не знакомое с человеческой природой, размышляет о том, какие *правила* справедливости и собственности наилучшим образом способствовали бы общественному интересу и устанавливали бы мир и безопасность среди человечества. Его наиболее очевидная мысль состояла бы в том, чтобы предназначить наибольшую собственность наибольшей добродетели и придать каждому силу делать добро в соответствии с его склонностью. В совершенной теократии, где бесконечно разумное существо управляет посредством частных актов воли, это правило определенно имело бы место и могло бы служить самым мудрым целям, но, если бы человечество исполняло этот закон, неопределенность [морального] достоинства как вследствие естественной неясности, так и в силу самомнения каждого индивида была бы столь велика, что из такого достоинства нельзя было бы вывести ни одного определенного правила поведения, и это непосредственно повело бы к развалу общества. Фанатики могут допускать, что *владычество основано на Божьей милости* и что *толь-*

ко святые владеют земным царством, но гражданские власти совершенно справедливо ставят этих утонченных теоретиков на одну доску с обычными разбойниками и учат их посредством строжайших наказаний тому, что правило, которое с умозрительной точки зрения может казаться в высшей степени выгодным для общества, на практике может, однако, оказаться совершенно пагубным и губительным.

Что *религиозные* фанатики этого типа были в Англии в период гражданских войн—это мы знаем из истории, хотя, вероятно, очевидная *тенденция* этих принципов возбуждала такой ужас в человечестве, что вскоре заставила опасных сторонников [религиозного] исступления (enthusiasts) отказаться от своих догматов или по крайней мере скрыть их. Возможно, что *левеллеры*, требовавшие равного распределения собственности, были из числа *политических* фанатиков, которые вышли из религиозных групп и более открыто провозгласили свои притязания, казавшиеся более привлекательными как с точки зрения непосредственной практики, так и с точки зрения полезности для человеческого общества.

В самом деле, следует согласиться, что природа настолько щедра к человечеству, что если бы все ее дары были поровну распределены среди человеческого рода и усовершенствованы с помощью искусства и трудолюбия, то каждый индивид наслаждался бы всеми необходимыми и даже большей частью [возможных] удобствами жизни и никто никогда не был бы подвержен никаким болезням, кроме тех, которые могут случайно возникнуть из-за слабого телосложения. Следует также признать, что всякий раз, когда мы отступаем от этого равенства, мы отнимаем у бедных больше удовольствия, чем прибавляем богатым, и что слабое удовлетворение пустячного тщеславия одного индивида часто стоит больше, чем средства к существованию для многих семейств и даже провинций. Может показаться, кроме того, что правило равенства, поскольку оно в высшей степени *полезно*, не является совершенно *неосуществимым*; это правило имело место, по крайней мере не полностью, в некоторых республиках, особенно в Спарте, где его сопровождали, как говорят, наиболее благоприятные последствия, не говоря уже о том, что *аграрные* законы, которых так часто требовали в Риме и которые были приведены в исполнение во многих греческих городах, все вытекали из общей идеи полезности указанного принципа.

Но историки и даже здравый смысл могут просветить нас относительно того, что, какими бы благовидными ни казались эти идеи *полного* равенства, реально в сущности они *неосуществимы*. И если бы это было не так, то это было бы чрезвычайно *пагубно* для человеческого общества. Сделайте когда-либо имущество равным, и люди, будучи различными по мастерству, прилежанию и трудолюбию, немедленно нарушат это равенство. А если вы воспрепятствуете этим добродетелям, вы доведете общество до величайшей бедности и, вместо того чтобы предупредить нужду и нищету, сделаете ее неизбежной для всего общества в целом. Необходим также крайне строгий надзор, дабы усматривать всякое неравенство при его первом же появлении, и крайне суровая юрисдикция, чтобы наказывать и исправлять его. Но, не говоря уже о том, что такая власть неминуемо должна выродиться вскоре в тиранию и что ее должны осуществлять с величайшей пристрастностью, кто же может обладать ею при таком положении, которое здесь предполагается? Полное равенство имуществ, разрушая всякую субординацию, крайне ослабляет авторитет гражданских властей и должно свести всякую власть, так же как и собственность, к одинаковому уровню.

Мы можем заключить, следовательно, что ради того, чтобы установить законы регулирования собственности, нам следует ознакомиться с природой и положением человека, отвергнуть поверхностные представления, которые могут быть ложными, хотя и благовидными, и искать таких правил, которые в целом являются *полезными* и *выгодными*. Для этой цели достаточны простой рассудок и поверхностный опыт, когда люди не дают простора своей слишком большой жадности или чрезмерным увлечениям (enthusiasm).

Кому не очевидно, например, что все, что производится или совершенствуется искусством или трудолюбием человека, должно навсегда закрепляться за ним, дабы поощрить такие *полезные* привычки и достижения; что собственность должна также передаваться детям и родственникам ради тех же самых *полезных* целей; что она может быть отчуждена по соглашению для того, чтобы породить ту торговлю и экономические отношения, которые столь *выгодны* для человеческого общества, и что все договоры и обещания должны тщательно выполняться, чтобы обеспечить взаимную веру и доверие, которые столь способствуют общему *интересу* человечества?

Изучите авторов, писавших о естественном праве, и вы всегда найдете, что, из каких бы принципов они ни исходили, они непременно в конце концов останавливаются здесь и определяют в качестве окончательного основания каждого правила, которое они устанавливают, выгоды и потребности человечества. Такое вынужденное признание, сделанное вопреки его противоречию с системами, имеет больше веса, чем если бы оно было сделано в согласии с ними.

В самом деле, какие другие основания могли бы еще привести писатели для объяснения того, почему это должно быть *моим*, а это *вашим*, коль скоро природа, которую этому не научили, конечно, никогда не проводила подобных различий? Вещи, которые получают эти наименования, сами по себе чужды нам; они совершенно разъединены с нами, отделены от нас, и ничто, кроме всеобщих интересов общества, не может установить вышеуказанную связь.

Иногда интересы общества могут требовать какого-то правила справедливости в частном случае, но не могут определить какое-либо преимущественное частное правило среди нескольких, которые все в равной степени благотворны. В этом случае хватаются за малейшие *анalogии*, чтобы предупредить неясность и двусмысленность, которые были бы источником постоянных споров. Таким образом, исключительно из владения, и притом из первоначального владения, должно проистекать право собственности там, где никто еще не высказал до этого ни требований, ни притязаний. Многие из рассуждений правоведов носят характер аналогий и основываются на самых незначительных связях воображения.

Должно ли одно какое-то сомнение при чрезвычайных обстоятельствах попираť все уважение к частной собственности индивидов и приносить в жертву общественному интересу различие, которое было установлено во имя самого этого интереса? Безопасность людей — высший закон. Все другие частные законы подчинены ему и зависят от него. И если при *обычном* течении событий им следуют и их уважают, то это только потому, что общественная безопасность и интерес *обычно* требуют такого равного и беспристрастного отправления правосудия.

Иногда недостаточно как *полезности*, так и *анalogии*, и законы справедливости остаются совершенно неопределенными. Итак, в высшей степени необходимо, чтобы

давность, или длительное владение, давала право на собственность, но, сколько дней, месяцев или лет должно оказаться достаточным для этой цели, посредством одного только размышления определить невозможно. *Гражданское право* заменяет собой совокупность *естественных законов* и определяет различные сроки давности в соответствии с различными видами *полезности*, предлагаемыми законодателем. По платежным приказам и векселям, согласно законам большинства стран, взыскивают быстрее, чем по долговым обязательствам, закладным и договоренностям более формального характера.

Вообще мы можем наблюдать, что все вопросы собственности подлежат сфере компетенции гражданского права, которое расширяет, ограничивает, видоизменяет и переделывает правила естественной справедливости в соответствии с частной *выгодой* каждого общества. Законы постоянно учитывают или должны учитывать структуру правления, обычаи, климат, религию, торговлю, положение каждого общества. Один недавно умерший писатель, столь же гениальный, сколь и образованный¹⁴, детально исследовал этот предмет и установил, исходя из указанных принципов, систему политического знания, которая изобилует проникательными и блестящими мыслями и не страдает от недостатка основательности*.

* Автор «L'Esprit des Loix»¹⁵. Этот прославленный писатель выдвигает, однако, другую теорию и предполагает, что всякое право основывается на определенных *связях* или взаимоотношениях; это система, которая, по моему мнению, никогда не будет согласовываться с истинной философией. Отец Мальбранш, насколько я знаю, был первым сформулировавшим эту абстрактную теорию морали, которая была впоследствии принята Кедвортом, Кларком¹⁶ и другими, и, так как она исключала всякие чувства и основывалась исключительно на разуме, она не испытывала недостатка в последователях в наш философский век (см. главу I и приложение I). Что касается добродетели, рассматриваемой здесь, т. е. справедливости, то соответствующие доводы против указанной теории представляются краткими и убедительными. Собственность признают находящейся в зависимости от гражданского права. Гражданское право, как признается, не имеет другой цели, кроме интереса общества. Последний, следовательно, следует признать единственным основанием собственности и справедливости, не говоря уже о том, что сам по себе наш долг повиноваться власти и ее законам не основан ни на чем, кроме интересов общества.

Если идеи справедливости иногда не совпадают с предписаниями гражданского права, то мы обнаруживаем, что эти случаи, вместо того чтобы служить возражениями против теории, представленной выше, являются ее подтверждениями. Там, где гражданское право столь упорно в своей неправоте, что противодействует всем интересам общества,

Что является собственностью человека? Любая вещь, которой он, и только он, может пользоваться по закону. Но каким правилом обладаем мы, чтобы быть в состоянии различать такие вещи? Здесь мы должны обратиться к указам, обычаям, прецедентам, аналогиям и сотне других обстоятельств, из коих некоторые являются постоянными и неизменными, а некоторые — изменчивыми и произвольными. Но конечным пунктом, в котором все явно завершается, является интерес и счастье человеческого общества. Там, где это не принимается во внимание, ничто не покажется более причудливым, неестественным и даже исполненным суеверия, чем все законы справедливости и собственности или большинство из них.

Те, кто высмеивает примитивные суеверия и указывает на глупость какого-нибудь особенного отношения к пище, дням, местностям, позам и платью, ставят перед собой нетрудную задачу, когда рассматривают все качества и отношения объектов и не обнаруживают какого-либо адекватного основания для симпатии или антипатии, благоговения или ужаса, которые могут оказывать столь могущественное воздействие на значительную часть человечества. Сириец скорее умер бы от голода, чем отведал бы голубя. Египтянин не дотронулся бы до свинины. Но если бы эти виды пищи исследовали при помощи чувств зрения, обоняния или вкуса либо изучили с точки зрения химической, медицинской или физической науки, то между ними и другими видами пищи не было бы найдено никакой разницы и нельзя было бы установить точные обстоятельства, которые

оно теряет всякую власть и люди судят, исходя из идей естественной справедливости, которые соответствуют этим интересам. Кроме того, в некоторых случаях гражданское право ради пользы дела требует соблюдения формальностей при совершении какого-либо акта, и там, где это не соблюдено, его решения идут наперекор обычному смыслу справедливости. Но того, кто получает выгоду от такого крючкотворства, обычно не считают честным человеком. Итак, интересы общества требуют, чтобы договоры выполнялись, и нет более существенного пункта как естественной, так и гражданской справедливости. Но пренебрежение незначительными обстоятельствами будет часто в соответствии с законом лишать силы договор *in foro humano*, а не *in foro conscientia*¹⁷, как выражаются богословы. В этих случаях предполагается, что власти лишь не используют своей возможности провести право в жизнь, но не совершают изменения права. Там, где их намерения распространяются на право и соответствуют интересам общества, властям всегда удастся изменить право, — и это ясно доказывает, что происхождение справедливости и собственности таково, как указывалось выше.

могли бы предоставить прочное основание религиозным страстям. Дичь в четверг — допустимая пища, в пятницу — отвратительная, яйца в данном доме и в данной епархии разрешено есть во время Великого поста, а на сто шагов дальше есть их — ужасный грех. Эта земля или строение вчера были нечестивыми, а сегодня благодаря тому, что некто пробормотал определенные слова, они стали священными. Рассуждения, подобные этим, в устах философа, можно с уверенностью сказать, слишком очевидны, чтобы оказывать какое-то воздействие, ибо они должны всегда появляться у каждого человека с первого же взгляда, и там, где они не господствуют сами по себе, им, конечно, мешают воспитание, предрассудки и страсть, а не невежество или ошибки.

При поверхностном рассмотрении или же слишком абстрактном рассуждении может показаться, что всякое чувство справедливости включает в себя подобное же суеверие и что, если человек подвергнет принадлежащий ему объект или то, что мы называем собственностью, некоторому испытанию посредством ощущений и науки, он не обнаружит при самом тщательном исследовании каких-либо оснований для тех различий, которые проводит нравственное чувство. Я по праву могу обеспечивать себе пропитание, используя данное дерево, но прикасаться к плодам другого дерева того же вида, находящегося на расстоянии десяти шагов, — это для меня нечто преступное. Если бы я носил данное платье час назад, я заслуживал бы строжайшего наказания; но некий человек, произнеся несколько магических слов, сделал его теперь пригодным для моего употребления. Если бы этот дом находился на соседней территории, с моей стороны было бы безнравственно обитать в нем. Но, находясь на данной стороне реки, он подпадает под действие другого муниципального закона, и, поскольку он стал моим¹⁸, я не подвергаюсь какому-либо осуждению или неодобрению. Можно полагать, что те же самые виды рассуждения, которые столь успешно разоблачают суеверие, применимы также и к справедливости и что невозможно в одном случае более ясно, чем в другом, указать то точное качество объекта или связанное с объектом обстоятельство, которое является основанием чувства.

Но существенное различие между *суеверием* и *справедливостью* состоит в том, что первое поверхностно, бесполезно и обременительно, тогда как последнее абсолютно

необходимо для благополучия человечества и существования общества. Если мы отвлечемся от этого обстоятельства (ведь оно слишком очевидно, чтобы его когда-нибудь упустить из виду), то придется согласиться с тем, что всякое уважение к правам и собственности представляется совершенно безосновательным так же, как самые грубые и вульгарные суеверия. Если бы интересы общества никоим образом не были затронуты, то было бы непостижимо, почему произнесение некоторых звуков, подразумевающих согласие, должно изменить природу моих действий по отношению к частному объекту, так же как было бы непостижимо, почему чтение литургии священником в определенном облачении и определенной позе должно освятить груды брусьев и кирпичей и сделать ее священной отныне и навсегда *.

* Очевидно, что воля или согласие сами по себе никогда не осуществляют передачу собственности и не обуславливают обязанности выполнять обещание (ибо одно и то же рассуждение распространяется на то и на другое), но что воля должна быть выражена словами или знаками, чтобы налагать какие-то обязательства на человека. Такое выражение воли, появившись как ее вспомогательное средство, вскоре становится главной частью обещания, и человек не будет в меньшей степени связан своим словом, если он втайне направит свои помыслы в иную сторону и будет в душе не согласен [со сказанным им]. Но хотя такое выражение составляет в большинстве случаев полноту обещания, все же так бывает не всегда, и тот, кто использует какое-нибудь выражение, значения которого он не знает и которое он употребляет, не представляя его последствий, конечно, не будет связан им. Мало того, если даже он знает значение этого выражения, но пользуется им только в шутку и сопровождая его такими знаками, которые явно показывают, что он не имеет серьезного намерения связывать себя, то он не будет связан обязанностью исполнить обещанное, ведь необходимо, чтобы слова были полным выражением воли и отсутствовали какие-либо противоречащие знаки. И даже это мы не должны простирать так далеко, чтобы воображать, будто в том случае, когда некто имеет намерение обмануть нас, как мы предполагаем благодаря свойственной нам смекалке на основании определенных знаков, он не связан своим выражением, или словесным обещанием, если мы принимаем таковое; мы должны ограничить это заключение, применяя его лишь в тех случаях, где знаки имеют иную природу, чем знаки обмана. Все эти противоречия легко объяснимы, если справедливость всецело возникает из полезности обществу, но их никогда не объяснит какая-либо иная гипотеза.

Примечательно, что моральные различия *иезуитов* и других бесцеремонных казуистов, как правило, возникали в ходе рассмотрения некоторых тонкостей в рассуждениях такого рода, как те, что указаны здесь, и проистекали как из-за привычки к схоластической изощренности, так и из-за испорченности сердца, если можно опереться на авторитет Бейля. Посмотрите в его «Словаре» статью о Лойоле. И почему в человечестве пробудилось такое негодование против этих казу-

Эти размышления далеки от того, чтобы ослабить обязанности, проистекающие из чувства справедливости, или каким-то образом умалить любые проявления самой святой заботы о собственности. Напротив, данное рассуждение должно придать новую силу таким чувствам, ибо можно ли пожелать или вообразить более прочное основание какого-либо долга, чем усмотрение того, что человеческое общество или даже человеческая природа не могли бы существовать без него и будут тем более счастливы и совершенны, чем более нерушимо окажется то уважение, которым пользуется этот долг? ²⁰

Представляется очевидной следующая дилемма: поскольку справедливость, несомненно, имеет тенденцию способствовать общественной пользе и поддерживать гражданское общество, то чувство справедливости либо выводится из наших размышлений об этой тенденции, либо, подобно голоду, жажде и другим влечениям, негодованию, любви к жизни, привязанности к потомству

истов? Только потому, что, как понял каждый, человеческое общество не могло бы существовать, если бы возобладала такая практика, и мораль всегда должна согласовываться в большей мере с общественным интересом, чем с философской системой. Если бы какое-либо тайное направление помыслов, сказал бы каждый здравомыслящий человек, могло лишить законной силы договор, то где была бы наша безопасность? И однако, философ-схоласт мог бы подумать, что если там, где, как предполагается, намерение было необходимым, это намерение реально не имело места, то не должны бы иметь место какие-либо последствия и налагаться какие-либо обязанности. Казуистические тонкости не могут быть больше, чем тонкости правоведов, на которые указывалось выше; но так как первые *пагубны*, а последние *безвредны* и даже *необходимы*, то это и обуславливает весьма различный прием, который им оказывают в мире.

Согласно учению Римской Церкви, священник тайным направлением своих помыслов может лишить законной силы любое таинство. Это положение проистекает из строгого и неуклонного следования той очевидной истине, что одни пустые слова без какого-либо значения или намерения говорящего никогда не могут сопровождаться каким-либо действием. Если тот же самый вывод не принимают при рассуждениях относительно гражданских договоров, когда, как это признают, речь идет о гораздо меньших последствиях по сравнению с вечным проклятием тысяч людей, то это всецело проистекает из того, что люди чувствуют опасность и невыгодность данного учения в первом случае. И мы можем, следовательно, убедиться в том, что, какими бы самоуверенными, высокомерными или догматическими ни казались какие-либо суеверия, они никогда не могут внушить сколько-нибудь полное убеждение относительно реальности соответствующих объектов или в какой-либо степени согласовать их с обычными случаями жизни, о которых мы узнаем из повседневного наблюдения и основанного на опыте рассуждения ¹⁹.

и другим аффектам, возникает из простого изначального инстинкта человеческой души, которым природа наделила таковую для подобных полезных целей²¹. Если имеет место последнее, то отсюда следует, что собственность, которая является объектом справедливости, также распознается посредством простого изначального инстинкта, а не устанавливается посредством какого-либо довода или рассуждения. Но кто когда-либо слышал о таком инстинкте? Или это предмет, относительно которого могут быть сделаны новые открытия? Мы можем с таким же успехом попытаться открыть в теле новые ощущения, которые до сих пор ускользали от наблюдения всего человечества.

Но далее, хотя утверждение, что сама природа благодаря инстинктивному чувству различает собственность, и кажется очень простым, однако в действительности мы обнаруживаем, что для этой цели требуется десять тысяч различных инстинктов и что они применяются к объектам, обладающим величайшей сложностью и едва уловимыми различиями. Ибо когда требуется определить *собственность*, то обнаруживают, что это отношение сводится ко всякого рода владениям, приобретаемым посредством захвата, трудолюбия, права давности, наследования, договора и т. д. Можем ли мы думать, что природа благодаря своему изначальному инстинкту сообщает нам о всех этих способах приобретения?

Эти слова — наследование и договор — также выражают бесконечно сложные идеи, и, чтобы определить их точно, было бы мало сотен томов законов и тысяч томов комментариев к ним. Объемлет ли природа, инстинкты которой в человеке совершенно просты, столь сложные и искусственные объекты и создает ли она разумное существо, не веряя ничего действию его разума?

Но даже если допустить все вышесказанное, это не было бы удовлетворительным. Положительные законы явно могут передавать собственность. Признаем ли мы власть королей и сенатов и отмечаем ли мы все границы их юрисдикции благодаря какому-либо иному изначальному инстинкту? Также и судьям, даже если их приговоры ошибочны и незаконны, следует позволить во имя мира и порядка иметь решающую власть и окончательно определять собственность. Имеем ли мы изначальные, врожденные идеи преторов, канцлеров и присяжных? Кто не видит, что все эти общественные институты возникают лишь из потребностей человеческого общества?

Все птицы одного и того же вида в любое время и в любой стране строят свои гнезда одинаковым образом. В этом мы усматриваем силу инстинкта. Люди в разные времена и в разных местах строят свои дома по-разному. Здесь мы наблюдаем влияние разума и обычая. Подобное же заключение может быть выведено из сравнения инстинкта продолжения рода и института собственности.

Как ни разнообразны гражданские законы, следует согласиться, что в своих главных чертах они довольно постоянно совпадают, ибо цели, которым они служат, весьма похожи друг на друга. Подобным же образом все дома имеют крыши и стены, окна и трубы, хотя они и различаются между собой по своим очертаниям, внешнему виду и строительным материалам. Замысел последних, ориентирующийся на удобства человеческой жизни, обнаруживает свое происхождение от разума и размышления не с большей откровенностью, чем замысел первых, ориентирующийся во всех случаях на подобную же цель.

Мне нет нужды в том, чтобы упоминать изменения, которые происходят со всеми правилами собственности вследствие тонких поворотов и связей воображения, а также благодаря тонкостям и абстракциям в рассуждениях юристов. Нет никакой возможности примирить указанное наблюдение с понятием изначальных инстинктов.

Единственное, что будет порождать сомнения относительно теории, на которой я настаиваю,—это влияние воспитания и приобретенных привычек, благодаря которым мы столь привыкли осуждать несправедливость, что в каждом отдельном случае не отдаем себе отчета о непосредственных соображениях насчет ее пагубных последствий. Мнения, которые наиболее привычны нам, могут именно по этой причине ускользать от нас; и то, что мы очень часто выполняли в силу определенных мотивов, мы склонны также продолжать выполнять механически, не вспоминая в каждом случае о тех соображениях, которые вначале оказывали на нас определяющее влияние. Выгода или, скорее, необходимость, которая ведет к справедливости, столь универсальна и везде в такой мере свидетельствует в пользу одинаковых правил, что такого рода привычка имеет место во всех обществах и мы способны определить ее истинное происхождение не ранее, чем осуществив тщательное исследование. Дело, однако, не настолько неясно, чтобы мы не могли даже в обыденной

жизни обратиться к принципу общественной полезности и спросить: *что должно стать с миром, если бы такая манера поведения стала господствовать; как могло бы общество существовать при таком беспорядке?* Можно ли вообразить, что, если бы различие или разделение имуществ было совершенно бесполезным, оно когда-либо могло сохраниться в обществе?

Итак, нам представляется, что в общем и целом мы сумели постигнуть значение того принципа, на котором здесь настаивали, и в состоянии определить, какую степень уважения или нравственного одобрения мы можем получить из рассуждений относительно общественного интереса или полезности. Необходимость справедливости для поддержания общества есть *единственное* основание данной добродетели. И поскольку никакое моральное совершенство не оценивается более высоко, мы можем заключить, что указанное обстоятельство полезности вообще имеет огромную силу и должно полностью господствовать над нашими чувствами. Оно должно быть, следовательно, источником значительной части достоинства, приписываемого человеколюбию, благожелательности, дружелобию, патриотизму и другим социальным добродетелям такого рода, подобно тому как оно представляет собой *единственный* источник того морального одобрения, посредством которого вознаграждаются верность, справедливость, правдивость, честность и другие ценные и полезные качества и принципы. Это всецело согласуется с правилами философии и даже здравого смысла, в соответствии с коими любому принципу, который, как обнаружено, имеет большую силу и мощь в одном случае, приписывают подобную же силу во всех сходных случаях. Действительно, это есть Ньютонovo главное правило философствования * ²².

ГЛАВА IV

О ПОЛИТИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Если бы каждый человек имел *сообразительность*, достаточную, чтобы всегда уяснить себе тот глубокий интерес, который обязывает его соблюдать справедливость, и *силу духа*, достаточную, чтобы упорно

* Principia, lib. III ²³.

и неуклонно следовать общим и отдаленным интересам, противоборствуя соблазнам наличного удовольствия и наличной выгоды, то в этом случае никогда не было бы ничего подобного правительству или политическому обществу, а каждый человек, следуя собственной свободе, жил бы в полном мире и согласии со всеми другими. Какова необходимость в положительном законе там, где естественная справедливость является сама по себе достаточным сдерживающим началом? Зачем создавать органы власти там, где никогда не возникает никакого беспорядка или беззакония? Зачем ограничивать нашу врожденную свободу, когда в любом случае крайнее ее проявление находят безвредным и благотворным? Очевидно, что, если бы правительство было совершенно бесполезным, его никогда не могло бы быть и что *единственным* основанием долга *верноподданства* является *выгода*, которую он дает обществу, сохраняя среди людей мир и порядок.

Когда создается множество политических сообществ и они поддерживают между собой широкое общение, немедленно обнаруживается *полезность* нового ряда правил в этой частной ситуации и соответственно они оказываются налицо под названием *международного права*. Таковы неприкосновенность личности послов, воздержание от использования отравленного оружия, право на пощаду при военных действиях и тому подобные правила, которые явным образом рассчитаны на *выгоду* государств и королевств в их взаимоотношениях друг с другом.

Правила справедливости, которые господствуют среди отдельных лиц, не отменяются полностью в отношениях между политическими сообществами. Все имеющие власть претендуют на уважение к правам других властителей, и некоторые, несомненно, делают это без лицемерия. Между независимыми государствами ежедневно заключаются союзы и договоры, которые были бы лишь пустой тратой бумаги, если бы опыт не показывал, что им присущи *некоторое* влияние и авторитет. Но в этом пункте существует различие между королевствами и отдельными лицами. Человеческая природа никоим образом не может сохраняться помимо ассоциации индивидов, и эта ассоциация никогда не имела бы места, не будь того уважения, которым пользуются законы справедливости. Беспорядок, смятение, война всех против всех являются необходимыми следствиями такого распущен-

ного поведения. Но нации могут существовать без взаимного общения. Они могут существовать в известной степени даже в условиях всеобщей войны. Соблюдение справедливости, хотя и полезное для них, не гарантируется столь настоятельной необходимостью, как это имеет место среди отдельных лиц, а *нравственный долг* находится в прямом соответствии с *полезностью*. Все политики и большинство философов допустят, что, следуя *государственным соображениям*, при определенных обстоятельствах можно обходиться без правил справедливости и делать недействительным любой договор или союз, строгое соблюдение которого было бы в значительной степени вредным для одной из договаривающихся сторон. Но согласимся, что только самая крайняя необходимость может оправдать отдельных лиц при нарушении ими обещаний или посягательстве на собственность других.

В федеративном государстве, таком, как древняя Ахейская республика или Швейцарские кантоны и Соединенные провинции²⁴ в наше время, вследствие того что союз приобретает здесь особую *полезность*, условия объединения обладают особой святостью и авторитетом, а нарушение их считается не менее и даже более преступным, нежели какое-либо личное оскорбление или несправедливость.

Долгое и беспомощное младенчество человека требует союза родителей ради поддержания существования их потомства; а этот союз в свою очередь требует добродетели *целомудрия*, или верности супружескому ложу. Легко признать, что, не будь такой *полезности*, о подобной добродетели никогда бы и не подумали*.

* Единственный ответ Платона на все возражения, которые могут быть выдвинуты против общности женщин, установленной в его воображаемом государстве, таков: Κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν.—«Scite enim istud et dicitur et dicetur, Id quod utile sit honestum esse, quod autem inutile sit turpe esse».—De Rep, lib. 5, p. 457²⁵. И этот принцип будет, несомненно, принят там, где дело идет об общественной пользе, к которой и стремился Платон. И действительно, какой еще иной цели служат все идеи целомудрия и скромности? «Nisi utile est, quod facimus, frustra est gloria»²⁶,—говорит Федр, 3, 17, 12. Καλὸν τῶν βλαβερῶν οὐδέν,—говорит Плутарх в «De vitioso pudore», 529 f.—«Nihil eorum quae damnosa sunt, pulchrum est»²⁷. Таково же мнение стоиков: Φασὶν οὖν οἱ Στωικοὶ ἀγαθὸν εἶναι ὠφέλειαν ἢ οὐχ ἕτεραν ὠφελείας, ὠφέλειαν μὲν λέγοντες τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν σπουδαίαν πρᾶξιν.—Sext. Emp., lib. 3, cap. 20²⁸.

Неверность указанного рода гораздо более *пагубна* у *женщин*, чем у *мужчин*. Поэтому законы целомудрия гораздо строже по отношению к первому полу, чем ко второму.

Все эти правила имеют отношение к продолжению рода; и, однако, считается, что женщины в том возрасте, когда они уже не могут забеременеть, свободны от них не более, чем во времена расцвета своей молодости и красоты. *Общие правила* часто простираются за пределы принципа, из которого они первоначально возникают, и это относится ко всем вопросам, касающимся вкуса и чувства. Существует широко распространенная в Париже история, которая гласит, что во время ажиотажа вокруг Миссисипи некий горбун каждый день ходил на Рю де Квинсенпуа, где собирались большими толпами биржевые спекулянты, и получал хорошую плату за то, что позволял им пользоваться своим горбом как конторкой для того, чтобы подписывать на нем заключаемые ими контракты. Сделало ли его красавцем состояние, которое он составил при помощи этой уловки, хотя, как следует согласиться, личная красота в значительной мере проистекает из идеи полезности? На воображение влияют ассоциации идей, которые хотя и возникают вначале из суждений, но не так-то легко изменяются под воздействием всякого частного исключения, встречающегося нам. К этому мы можем добавить в связи с обсуждающимся нами в данном случае целомудрием, что пример, подаваемый старшим поколением, был бы губительным для молодежи и что женщины, постоянно предвкушая, что известное время принесет им свободу удовлетворения желаний, как правило, приближали бы наступление этого периода и относились бы в целом более легкомысленно к этой обязанности, столь необходимой для общества.

Тем, кто живет в одной семье, столь часто предоставляется возможность для распущенности такого рода, что никто не мог бы сохранить чистоту нравов, если бы были разрешены браки среди ближайших родственников или если бы законом или обычаем оправдывалось какое-либо любовное общение между ними. *Кровосмешение*, следовательно, будучи в высшей степени *пагубным*, представляет собой также величайшую низость, к которой прибавляется нравственное уродство.

В чем причина того, что по афинским законам можно было жениться на сводной сестре с отцовской, но не с материнской стороны? Ясно почему: нравы афинян

были так строги, что мужчине никогда не позволялось посещать комнаты женщин даже в одной и той же семье, за исключением того случая, когда он навещал свою мать. Его мачеха и ее дети так же были тщательно скрыты от него, как и женщины любой другой семьи, и опасность каких-либо преступных сношений между ними была крайне мала. Дяди и племянницы по тем же причинам могли в Афинах вступать в брак, но ни они, ни сводные братья и сестры не могли заключать этот союз в Риме, где общение между полами было более свободным. Общественная польза — вот причина всех этих различий.

Принято считать, что повторить что-либо проскользнувшее у человека в частной беседе или использовать его личные письма во вред ему — вещь в высшей степени предосудительная. Свободное и компанейское общение умов должно быть чрезвычайно затруднено там, где не установлены такие правила лояльности.

Даже в тех случаях, когда, пересказывая ранее рассказанное нам, мы не можем предвидеть, что результатом этого явятся какие-либо дурные последствия, сообщение имени первоначального рассказчика рассматривается все же как нечто неучтивое, если не безнравственное. Эти рассказы, переходя из уст в уста и претерпевая обычные при этом изменения, часто попадают к заинтересованным лицам и вызывают раздражение и ссоры среди людей, чьи намерения были в высшей степени невинными и безобидными.

Допытываться чужих секретов, вскрывать или даже читать письма других, следить за их словами, взглядами и действиями — какие еще привычки были бы более неудобными в обществе? Какие еще привычки из-за своих последствий заслуживали бы большего порицания?

Этот принцип является также основанием большинства правил хорошего тона, своего рода малой этики, рассчитанной на достижение непринужденности в компаниях и при беседах. Осуждаются и слишком большая и слишком малая церемонность, а все то, что способствует непринужденности, но не ведет к неподобающей фамильярности, полезно и похвально.

Постоянство в дружбе, привязанностях и знакомствах похвально и необходимо для того, чтобы поддерживать исполненные доверия и добрые отношения в обществе. Но в местах больших, хотя и случайных, стечений народа, где разношерстная публика собирается под влиянием

заботы о здоровье и ради удовольствий, ради общественного удобства эта максима отвергается и устанавливается обычай, который позволяет вести не ограничиваемую чем-либо беседу в течение определенного времени, давая право прервать затем маловажное знакомство без какого-либо отступления от правил вежливости или хорошего тона.

Даже в сообществах, которые основываются на наиболее безнравственных и пагубных для интересов общества в целом принципах, требуются определенные правила, соблюдать которые членов этого сообщества вынуждает своего рода ложная честь, а также частный интерес. Разбойники и пираты, как это часто отмечалось, не могли бы сохранять свои пагубные шайки, если бы не установили новой дистрибутивной справедливости в своей среде и не обратились к тем законам справедливости, которые они нарушили по отношению к остальному человечеству.

Я ненавижу такого собутыльника, говорит греческая пословица, который никогда ничего не забывает. Безрассудство последнего дебоша должно быть предано вечному забвению для того, чтобы дать полный простор безрассудству тех, что последуют за ним.

Среди наций, где безнравственная ветреность, если ее прикрывает тонкая вуаль скрытности, до некоторой степени санкционируется обычаем, немедленно возникает ряд правил, имеющих целью удобство такого рода отношений. Знаменитое судилище по делам любви в Провансе²⁹ разрешало некогда все трудные случаи такого рода.

В игорных сообществах существуют законы, необходимые для ведения игры; и эти законы различны для каждой из игр. Основание таких сообществ я считаю делом пустым; их законы в значительной мере, хотя и не всецело, капризны и произвольны. В этом существенное различие между ними и правилами справедливости, верности и преданности. Обычные сообщества людей абсолютно необходимы для поддержания [человеческого] рода, и общественная выгода, которая регулирует мораль, непоколебимо заложена в природе человека и мира, в котором он живет. Сравнение, следовательно, в этом отношении очень несовершенно. Мы можем узнать из него лишь необходимость правил, нужных всякий раз, когда люди вступают друг с другом в общение.

Люди не могут даже пересекать пути друг друга на улице без правил. Возчики, кучера и фореиторы имеют

свои принципы, следуя которым они уступают друг другу дорогу. И эти принципы основываются главным образом на взаимной непринужденности и удобстве. Иногда же они условны или по меньшей мере зависят от капризной аналогии, как и многие из рассуждений правоведов*.

Исследуя вопрос далее, мы можем заметить, что люди не могут даже убивать друг друга без законов, правил и идей справедливости и чести. Война имеет свои законы, так же как и мир, и даже спортивная «война», которую ведут борцы, боксеры, бойцы на дубинках, гладиаторы, регулируется определенными правилами. Общий интерес и польза безошибочно порождают норму подходящего или неподобающего среди заинтересованных партий.

ГЛАВА V

ПОЧЕМУ ПОЛЕЗНОСТЬ ПРИЯТНА

ЧАСТЬ I

Мысль приписать полезности ту похвалу, которую мы воздаем социальным добродетелям, кажется столь естественной, что можно было бы ожидать, что мы повсеместно встретим этот принцип у писателей, занимающихся вопросами морали, в качестве главного основания их рассуждений и исследования. В обыденной жизни, как мы можем заметить, всегда вызывают к обстоятельству полезности. Считается, что нельзя воздать бо́льшую похвалу человеку, чем это бывает, когда выставляют напоказ его полезность народу и перечисляют услуги, которые он оказал человечеству и обществу. Ведь похвалы заслуживает даже неодушевленный предмет, если правильность и изящество его частей не разрушают его пригодности для какой-либо полезной цели! И как легко можно простить даже какую-нибудь диспропорцию или кажущееся безобразие, если мы можем

* Правило, согласно которому более легкая упряжка уступает путь более тяжелой, а среди упряжек одного и того же типа пустая уступает нагруженной, основано на удобстве. То, что люди, направляющиеся в столицу, получают преимущество перед теми, кто едет оттуда, основывается, по-видимому, на известной идее высокого достоинства большого города и предпочтении будущего прошлому. По аналогичной же причине пешеход имеет право придерживаться стены, если таковая находится с правой руки, что предупреждает столкновение, которого миролюбивые люди избегают как крайне неприятного и неудобного.

показать необходимость данной особой конструкции для намеченной цели. Корабль кажется более прекрасным мастеру своего дела либо более или менее искусному в мореплавании человеку тогда, когда его нос широк и возвышается над кормой, чем если бы он был сооружен геометрически совершенно правильно, но в противоречии со всеми законами механики. Дом, двери и окна которого были бы совершенно квадратными, болезненно поражал бы глаз именно в силу этой пропорциональности, столь плохо приспособленной к фигуре человеческого существа, служить которому должно данное строение. Что же удивительного в том, что человек, привычки и поведение которого вредны обществу и опасны и пагубны для каждого, кто вступает с этим человеком в общение, должен вследствие этого быть объектом осуждения и внушать каждому, кто его наблюдает, сильнейшее чувство отвращения и ненависти? *

Однако, может быть, то обстоятельство, что учесть эти результаты полезности или, наоборот, [вредности] трудно, удержало философов от включения данных результатов в свои этические системы и побудило их при объяснении нравственного добра и зла пользоваться любыми другими принципами, кроме указанного. Но если мы не можем дать удовлетворительного объяснения про-

* Не следует воображать, будто благодаря тому, что неодушевленный объект может быть так же полезен, как и человек, он также в соответствии с данной системой заслуживает названия *добродетельного*. Чувства, вызываемые полезностью, в этих двух случаях весьма различны, и с привязанностью, уважением, одобрением смешивается одно из них, но не другое. Аналогичным образом неодушевленный объект может иметь красивый цвет и пропорции подобно человеческой фигуре. Но можем ли мы когда-либо любить его? Существует большое количество аффектов и чувств, единственными подлинными объектами которых являются мыслящие, разумные существа. И хотя те же самые качества переносятся и на бесчувственные, неодушевленные объекты, они не возбуждают тех же чувств. Благотворные качества лекарственных трав и минералов действительно иногда называют их *благодетельными свойствами*, но это результат каприза языка, который не следует принимать в расчет. Ибо хотя и существуют формы одобрения по отношению даже к неодушевленным объектам, если они приносят благо, однако это чувство столь слабо и столь отлично от того, которое направлено на представителей власти или государственных деятелей, которые действуют на благо людей, что такие объекты не следует подводить под тот же самый класс или наименование.

Очень небольшое изменение объекта, даже когда сохраняются его прежние качества, разрушает чувство. Так, та же самая красота, перенесенная на другой пол, не вызывает любовной страсти, если только натура не испорчена в высшей степени.

исхождению какого-либо принципа, подтверждаемого опытом, и не способны вывести его из других более общих принципов, то это еще не является достаточной причиной отказа от него. И если бы мы потрудились немного обдумать этот вопрос, то мы не испытывали бы никаких затруднений при объяснении влияния полезности и выведении его из превосходно известных и открыто признаваемых принципов человеческой природы.

Скептики, как древние, так и современные, без обиняков заключили из очевидной полезности социальных добродетелей, что все нравственные различия возникают из воспитания и были поначалу изобретены, а впоследствии поощрялись искусством политиков для того, чтобы сделать людей послушными и обуздать их естественную жестокость и эгоизм, которые делали их неспособными к жизни в обществе. Действительно, следует признать, что этот принцип наставления и воспитания имеет столь мощное влияние, что может часто усилить или ослабить чувства одобрения или неодобрения сверх их естественной меры и в состоянии даже в частных случаях без посредства какого-либо естественного принципа вызвать новое чувство такого рода, о чем свидетельствуют все суеверные обряды и обычаи. Но что именно так возникает *всякая* нравственная привязанность или же неприязнь,—этого, конечно, никогда не утверждал ни один здравомыслящий исследователь. Если бы природа не проводила такого различия, основанного на первичном складе духа, то слова *почтенный* и *постыдный*, *привлекательный* и *отвратительный*, *благородный* и *презренный* никогда не появились бы в каком-либо языке, а политики, если бы они и изобрели эти термины, никогда не были бы в состоянии сделать их понятными или заставить их сообщать какую-нибудь идею тем, кто их слышит. Так что не может быть чего-либо более поверхностного, чем этот парадокс скептиков, и было бы хорошо, если бы в трудных исследованиях по логике и метафизике мы могли бы столь же легко противостоять ухищрениям указанной секты, как и в практических и более легких для понимания политических и нравственных науках.

Надо допустить, следовательно, что социальные добродетели обладают естественной красотой и привлекательностью, которая с самого начала, предшествуя всякому наставлению или образованию, вызывает у необразованного человечества уважение и завоевывает его благосклонность. И так как общественная полезность

этих добродетелей есть главное обстоятельство, из которого проистекает их достоинство, то отсюда следует, что цель, на достижение которой они направлены, должна быть некоторым образом приятна для нас и вызывать известную естественную привязанность. Она должна быть приятной или из эгоистических соображений, или в силу более благородных мотивов и взглядов.

Часто утверждалось, что, поскольку каждый человек тесно связан с обществом и представляет себе невозможность одинокого существования, он становится благодаря этому расположен ко всем тем привычкам или принципам, которые способствуют обеспечению порядка в обществе и гарантируют ему спокойное обладание столь неоценимым благом. В той же самой степени, в какой мы ценим наше собственное счастье и благоденствие, мы должны одобрять осуществление справедливости и человеколюбия, единственно благодаря которым социальные узы могут быть поддержаны, а каждый человек может пожать плоды взаимной поддержки и сотрудничества.

Это выведение морали из любви к самому себе или заботы о личных интересах представляет собой очень ясную мысль, которая возникла не только благодаря неглубоким догадкам и шутливым полемическим выпадам скептиков. Не упоминая других, отметим, что Полибий, один из серьезнейших и рассудительнейших, равно как и наиболее нравственных, писателей античности, приписал такое эгоистическое происхождение всем нашим добродетельным чувствам*. Но хотя трезвый практический рассудок этого автора и его отвращение ко всякого рода пустым тонкостям делают весьма авторитетным его мнение по данному вопросу, однако в настоящем случае дело невозможно решить посредством ссылки на авторитет и голос природы и опыта, по-видимому, протестует против теории эгоизма.

* Забвение сыновнего и дочернего долга осуждается человечеством, *προορωμένους τὸ μέλλον, καὶ συλλογίζομένους, ὅτι τὸ παραπλήσιον ἐκάστοις αὐτῶν συγκυρήσει*³⁰. Неблагодарность по той же причине (хотя она здесь, по-видимому, смешивается с более благородными обстоятельствами), *συναγαναχτοῦντας μὲν τῷ πέλας, ἰναφέροντας δ' ἐπ' αὐτοὺς τὸ παραπλήσιον. Εξ ὧν ὑπογίνεται τις ἔννοια παρ' ἐκάστῳ τοῦ καθήκοντος δυνάμεως καὶ θεώριας.*—Lib. VI, cap. 6³¹. Может быть, историк хотел только сказать, что наша симпатия и человеколюбие были возбуждены соображениями о сходстве нашего положения с положением страдающего лица, что является справедливым соображением.

Мы часто расточаем похвалы добродетельным делам, совершенным в очень далекие времена и в очень отдаленных странах, т. е. в случаях, когда и крайне изощренное воображение не открыло бы какой-либо видимости эгоизма и не обнаружило бы никакой связи нашего нынешнего счастья и безопасности с событиями, столь отдаленными от нас.

Великодушное, храброе, благородное дело, совершенное соперником, вызывает наше одобрение, хотя его последствия могут быть признаны вредными для нашего частного интереса.

Там, где личная выгода сталкивается с общей привязанностью к добродетели, мы легко воспринимаем и признаем сочетание этих различных чувств, которые оказывают очень разное воздействие на душу. Мы расточаем похвалы, быть может, с большим рвением там, где благородный, человеколюбивый поступок способствует нашему частному интересу. Но основания похвалы, на которой мы настаиваем, очень далеки от этого обстоятельства. И мы можем попытаться вызвать у других лиц такие же чувства, как и у нас, не стараясь убедить их, что они получают какую-то выгоду от дел, которые мы рекомендуем им как достойные одобрения и восхваления.

Представьте образец заслуживающего похвалы характера, охватывающий все наиболее приятные нравственные добродетели, приведите примеры того, как последние проявляют себя выдающимся и необычным образом, и вы легко возбудите уважение и одобрение всей вашей аудитории, которая никогда не станет особенно настойчиво выяснять, в каком веке и в какой стране жила личность, обладавшая этими благородными качествами. Между тем данное обстоятельство по сравнению со всеми другими наиболее существенно с точки зрения эгоистического интереса или заботы о нашем собственном личном счастье.

Однажды некий государственный деятель, одержав верх в столкновении и борьбе партий, настолько укрепил собственное господство, что благодаря силе своего красноречия добился изгнания талантливого соперника, которого он тайно поддерживал, предлагая ему деньги во время его ссылки и утешая его в несчастье. *«Увы! — вскричал изгнанный государственный деятель. — С какой же печалью должен я оставить своих друзей в этом городе, когда даже враги столь великодушны!»* Ему понравилась в данном случае добродетель, хотя бы

и обнаруженная у врага, и мы также отдаем ей справедливую дань похвалы и одобрения и не отрекаемся от своих чувств, когда узнаем, что этот поступок произошел в Афинах около двух тысяч лет назад и что имена указанных людей были Эсхин и Демосфен.

Какое мне до этого дело? Существует несколько случаев, когда такой вопрос неуместен. И если бы он имел то всеобщее и непоколебимое влияние, которое ему приписывают, он сделал бы смешным каждое сочинение и почти каждый разговор, в которых была бы какая-либо похвала или порицание людей и манеры их поведения.

И это не более как слабая уловка, когда под воздействием названных фактов и аргументов ссылаются на то, что мы переносимся благодаря силе воображения в отдаленные века и страны и принимаем во внимание ту выгоду, которую мы получили бы от лиц с данным характером, если бы мы были их современниками и как-либо общались с ними. Невозможно представить, каким именно образом *реальное* чувство или аффект могут когда-либо возникнуть из известного *воображаемого* интереса, особенно когда еще сохраняется представление о нашем *реальном* интересе и таковой часто рассматривается как совершенно отличный от воображаемого, а иногда даже и как противоположный ему.

Человек, подведенный к краю пропасти, не может смотреть вниз без ужаса, и у него возникает чувство *воображаемой* опасности вопреки мнению и убеждению о *реальной* безопасности. Воображению здесь содействует присутствие объекта, вызывающего страх, однако этого недостаточно; кроме того, ему помогают также новизна и необычный вид объекта. Привычка вскоре примиряет нас с вершинами и пропастями и притупляет наши ложные и иллюзорные ужасы. Обратное наблюдается при оценке характеров и манеры поведения, и, чем больше мы привыкаем к точному критическому разбору морали, тем больше приобретаем тонкое чувство мельчайших различий между пороком и добродетелью. В самом деле, в повседневной жизни мы имеем так много поводов к тому, чтобы высказывать все виды нравственных определений, что ни один объект указанного рода не может быть новым или необычным для нас, и опыту не могли бы противостоять никакие *ложные* взгляды и предубеждения, когда он столь всеобщ и известен. Поскольку в основном ассоциации идей формируются опытом, то невозможно, чтобы какая-либо ассоциация могла быть

образована и сохранена, если она прямо противоречит данному принципу.

Полезность приятна и вызывает наше одобрение. Это действительный факт, подтверждаемый повседневным наблюдением. Но *полезность* в связи с чем? В связи с некоторым реальным интересом, конечно. Но с чьим же именно? Не только с нашим собственным, ибо наше одобрение часто простирается дальше. Это должен быть, следовательно, интерес тех, кому служат характер или поступок, вызывающий одобрение. А таковые, как мы можем заключить, не являются совершенно безразличными для нас, сколь бы далеко они от нас ни отстояли. Открыв этот принцип, мы найдем один из величайших источников нравственных различий.

ЧАСТЬ 2

Себялюбие является столь могущественным принципом человеческой природы и интерес каждого индивида в общем так тесно связан с интересом общества, что можно простить тех философов, которые воображали, будто всю нашу заботу об обществе можно рассматривать как результат заботы о нашем собственном счастье и самосохранении³². Они все время наблюдали случаи проявления одобрения или порицания, удовлетворения или неудовлетворения по отношению к характерам и поступкам; они именовали объекты этих чувств *добродетелями* или *пороками*; они видели, что первые способствуют счастью человечества, а последние — его несчастью. Они спрашивали, можем ли мы испытывать чувство какой-то общей заботы об обществе или какого-то бескорыстного беспокойства по поводу благоденствия или бедствий других людей; они нашли, что проще рассматривать все эти чувства как модификации себялюбия; и они открыли по крайней мере кажущееся основание для этого единства принципа в том тесном переплетении интересов, которое столь явно наблюдается при рассмотрении общества (public) и каждого отдельного человека.

Но, несмотря на эту часто происходящую путаницу интересов, легко можно отыскать то, что философы, изучавшие природу, называли вслед за лордом Бэконом *experimentum crucis*, т. е. такой эксперимент, который указывает правильный способ [решения вопроса] при любом сомнении или двусмысленности. Мы обнаружили случаи, когда личный интерес отличается от общественного

и даже противоречит последнему. Однако мы заметили, что нравственное чувство продолжает существовать, несмотря на такое разделение интересов. И всякий раз, когда имеет место осязаемое столкновение этих различных интересов, мы всегда находим осязаемое возрастание чувства — и более горячую привязанность к добродетели, и более сильное отвращение к пороку, или то, что мы в узком смысле слова называем *благодарностью* или *мстительностью*. Под влиянием этих случаев мы должны отказаться от теории, которая объясняет всякое нравственное чувство исходя из принципа себялюбия. Мы должны принять склонность (*affection*), имеющую в большей мере общественный характер, и признать, что интересы общества, даже сами по себе, не совсем безразличны для нас. Полезность есть только стремление к определенной цели, и было бы противоречием в терминах утверждать, что какое-либо явление нравится нам как средство достижения цели в том случае, когда сама цель никоим образом нас не затрагивает. Следовательно, если полезность является источником нравственного чувства и если ее не всегда рассматривают в отношении к самому себе, то отсюда следует, что каждое явление, которое способствует счастью общества, непосредственно зарекомендовывает себя как достойное нашего одобрения и благосклонности. Здесь налицо принцип, который в значительной мере объясняет происхождение морали. И зачем нам искать трудные для понимания и исходящие из чего-то далекого системы, когда мы встретили здесь такую ясную и естественную? *

Трудно ли нам постигнуть силу человеколюбия и благожелательности или понять то, как сам вид счастья,

* Бесплезно заводить наши исследования так далеко, чтобы задаваться вопросом, почему мы проявляем человеколюбие и симпатию по отношению к другим людям. Достаточно того, что это воспринимается в процессе опыта как принцип человеческой природы. Нам следует где-то остановиться в нашем исследовании причин, и в каждой науке существуют некоторые общие принципы, за пределами которых мы не можем надеяться найти какой-то еще более общий принцип. Нет человека, который был бы абсолютно безразличен к счастью и несчастьям других лиц. Первое имеет естественную склонность приносить нам удовольствие, второе — боль. Каждый может обнаружить это в себе. Невероятно, чтобы указанные принципы могли быть основаны на принципах еще более простых и всеобщих, какие бы попытки ни предпринимались для доказательства этого. Но если это и возможно, то это не относится к данной теме. Мы можем здесь без опаски рассматривать указанные принципы как исходные — счастье, если мы сможем сделать все вытекающие из них следствия достаточно ясными и понятными!

радости, процветания приносит удовольствие, а вид страдания, боли, печали вызывает тревогу? Лицо человека, говорит Гораций *, перенимает смех и слезы другого лица. Сделайте человека одиноким, и он потеряет всякую радость, кроме чувственной и спекулятивной. И это потому, что движения его сердца не сопровождаются соответствующими движениями у его ближних. Знаки печали и траура, хотя они и условны, вызывают у нас меланхолию. Естественные же симптомы — слезы, крики и стоны — всегда в состоянии вселить в нас сострадание и тревогу. И если нас столь живо затрагивают следствия несчастья, то можно ли полагать, что мы совершенно бесчувственны и безразличны к его причинам, когда перед нами предстает злонамеренный и коварный характер или когда налицо такое же поведение?

Предположим, мы входим в удобное, теплое, хорошо спланированное помещение. Мы непременно получаем удовольствие от самого его осмотра, ибо оно предоставляет нам приятные идеи удобства, покоя и удовольствия. Появляется гостеприимный, добродушный, отзывчивый хозяин, и его появление делает все еще более прекрасным. Нам трудно удержаться от приятных размышлений о том удовольствии, которое каждый из нас получает от общения с ним и его любезного отношения.

Вся его семья достаточно ясно выражает свою радость свободой, непринужденностью, доверием и счастьем, запечатленным на лицах. У меня появляется чувство приятной симпатии при виде такой радости, и я никогда не смогу рассматривать ее источник без того, чтобы при этом у меня не возникали самые благожелательные эмоции.

Он рассказывает мне, что деспотичный и сильный сосед пытается завладеть его наследственным имением и долгое время чинит препятствия всем его невинным и компанейским развлечениям. Я чувствую, что во мне немедленно вскипает возмущение против такого насилия и несправедливости.

Неудивительно, добавляет он, что частное зло неминуемо исходит от человека, который поработил целые провинции, истребил население городов и залил поля и эшафоты реками человеческой крови. Я поражен ужасом при мысли о таких несчастьях и проникаюсь антипатией к их виновнику.

* *Uti ridentibus arrident, ita flentibus adflent
Humani vultus.*— *Hor., Ars poet.*³³, 101.

Вообще, несомненно, что, куда бы мы ни направлялись, о чем бы ни размышляли и с кем бы ни беседовали, каждое явление предстает перед нами в его отношении к человеческому счастью или несчастью и возбуждает в нашей душе вызванное сочувствием движение удовольствия или тревоги. И в наших серьезных занятиях, и в наших беззаботных развлечениях этот принцип до сих пор всегда обнаруживал свою активную силу.

Человек, который входит в театр, сразу же бывает поражен видом громадной толпы, участвующей в одном общем развлечении, и благодаря уже одному этому виду обнаруживает повышенную чувствительность или склонность откликаться на каждое чувство, которое он разделяет со своими ближними.

Он видит, что актеры воодушевлены видом полного зала и переживают такой подъем, который не может охватить их, когда они одиноки и их окружает тишина.

Каждое движение на сцене искусством драматурга как бы посредством магии передается зрителям, которые плачут, трепещут, негодуют, радуются и пламенно переживают все многочисленные страсти, возбуждаемые в них несколькими персонажами драмы.

Там, где какое-либо событие происходит наперекор нашим желаниям и нарушает счастье любимых героев, мы ощущаем заметную тревогу и чувство озабоченности. Там же, где их страдания возникают из-за вероломства, жестокости или тирании врага, наши души проникаются живейшим негодованием против виновников этих бедствий.

Считается, что изображать какое-либо безразличное явление противоречило бы правилам искусства. Драматургу следует по возможности избегать [введения в пьесу] далекого друга [героя] или доверенного лица, которое непосредственно непричастно к развязке, так как оно сообщило бы подобное безразличие аудитории и воспрепятствовало бы нарастанию аффектов.

Немногие виды поэзии более занимательны, чем поэзия *пасторальная*, и каждый чувствует, что основным источником его удовольствия при этом кроется в образах мягкого и нежного спокойствия, которые олицетворены в персонажах и от которых подобные же чувства передаются читателю. Саннадзаро³⁴, который в своем поэтическом сочинении перенес место действия на морское побережье, признался, что хотя им и изображено наиболее величественное из явлений природы, но он ошибся

в своем выборе. Идея изнурительного труда и опасностей, которым подвергается рыбак, тягостна вследствие неизбежной симпатии, сопровождающей всякое ощущение человеческого счастья или несчастья.

Когда мне было двадцать лет, говорит один французский поэт, моим любимцем был Овидий. Теперь мне сорок, и я предпочитаю Горация. Несомненно, что мы легче проникаемся чувствами, которые напоминают нам то, что мы чувствуем повседневно. Но ни один аффект, когда он искусно отображен, не может быть совершенно безразличен для нас, ибо не существует таких аффектов, которых не имел бы в себе каждый человек хотя бы в зачаточном состоянии. Задача поэзии состоит в том, чтобы сделать всякий аффект близким нам при помощи живого воображения и изображения и заставить рассматривать его как нечто истинное и реальное. Это является достоверным доказательством того, что всякий раз, когда налицо такая реальность, наш ум обнаруживает склонность оказаться сильно затронутым ею.

Любое недавнее событие, или новость, оказывающее воздействие на судьбы государств, провинций или многих индивидов, чрезвычайно интересно даже для тех лиц, благосостояние которых оно непосредственно не затрагивает. Такие известия распространяются быстро, их жадно выслушивают и воспринимают с вниманием и заинтересованностью. Интерес общества выступает здесь в определенной мере как интерес каждого отдельного лица. Воображение при этом, конечно, затрагивается, хотя возбуждаемые в данном случае аффекты и могут не всегда быть столь сильными и упорными, чтобы оказать значительное влияние на поступки и поведение.

Чтение истории кажется спокойным развлечением. Но оно не было бы развлечением вообще, если бы наши сердца не бились в унисон с сердцами тех людей, жизнь которых описывается историком.

Фукидид и Гвиччардини с трудом привлекают наше внимание, когда первый описывает повседневные стычки маленьких греческих городов, а последний — безобидные военные действия Пизы. Этим интересуются немногие, а незначительный интерес не захватывает воображения и не возбуждает участия. Крупные же невзгоды многочисленной афинской армии под Сиракузами, опасность, которая столь непосредственно угрожает Венеции, — вот это возбуждает сострадание, вызывает ужас и беспокойство.

Безразличный, не вызывающий интереса стиль Светония, равно как и мастерское перо Тацита, может убедить нас в жестокой порочности Нерона или Тиберия. Но какое различие чувств! Если первый хладнокровно излагает факты, то последний заставляет возникнуть перед нашими глазами благородные фигуры Сорана и Фрасеи³⁵, проявляющих бесстрашие в своих поступках и движимых только чувством скорби о своих друзьях и родственниках. Какая симпатия пробуждается тогда в каждом человеческом сердце! Какое возмущение против тирана, чей беспричинный страх или необоснованная злоба вызвали такое отвратительное варварство!

Если мы [мысленно] приблизим эти явления и устраним все сомнения относительно того, нет ли здесь вымысла и обмана, то какое сильное участие пробудится в нашей душе и насколько оно в ряде случаев будет выше, чем привязанности, вытекающие из себялюбия и частного интереса! Антиправительственная агитация среди народа, партийное рвение, преданное повиновение лидерам своей группы — вот примеры наиболее заметных, хотя и наименее похвальных, следствий социальной симпатии, заложенной в человеческой природе.

Ничтожность некоторого явления не в состоянии, как мы можем убедиться, полностью отдалить нас от того, что влечет за собой образы человеческих чувств и привязанностей.

Когда человек заикается и с трудом произносит слова, мы симпатизируем даже небольшому его затруднению и страдаем за этого человека. И эстетическим правилом является то, что каждая комбинация слогов или букв, которая причиняет неудобство органам речи при произношении, оказывается благодаря своего рода симпатии также трудной и неприятной для уха. Более того, когда мы пробегаем книгу глазами, мы чувствуем подобные негармоничные сочетания, ибо представляем, что некто читает их нам, и страдаем от произношения таких дисгармоничных звуков. Настолько тонко наше чувство симпатии!

Легкие и непринужденные позы и движения всегда красивы. Здоровое и энергичное выражение лица приятно. Платье, которое согревает тело, не обременяя его, и облегает фигуру, не стесняя членов, хорошо сидит. В каждом суждении о красоте принимаются во внимание чувства затрагиваемой личности, и последние передают зрителю подобные же чувствования огорчения или удо-

вольствия*. Что же удивительного в том, что мы не можем вынести суждение относительно характера и поведения человека, не принимая в расчет направленности его действий и того, счастье или несчастье вызывается такими в обществе? Какая ассоциация идей могла бы когда-либо иметь место, если бы этот принцип здесь совершенно не оказывал воздействия?*

Если на какого-то человека вследствие холодной бесчувственности или узкой себялюбивости характера не производят впечатления образы человеческого счастья и несчастья, то он в равной степени должен быть безразличен и к образам добродетели и порока. С другой стороны, всегда оказывается, что теплое участие, проявляемое к интересам человеческого рода, сопровождается тонким ощущением всех моральных различий, сильным негодованием при виде несправедливости, причиненной людям, и живым одобрением при виде их благоденствия. И хотя в этом пункте, как можно убедиться, существует значительное превосходство одного человека над другим, однако никто не безразличен к интересам своих ближних в такой степени, чтобы не воспринимать различий нравственного добра и зла как

* «Decentior equus cujus astricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cujus lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Nunquam enim *species* ab *utilitate* dividitur. Sed hoc quidem discernere modici iudicii est». — *Quintilian.*, Inst. lib. VIII, cap. 3³⁶.

** В соответствии с положением, которым обладает человек, и отношениями, в которых он находится, мы всегда ожидаем от него в большей или меньшей степени добра, и когда разочаровываемся, то осуждаем его бесполезность, если же из-за его поведения происходят какое-либо зло или несправедливость, то мы порицаем его еще более. Когда интересы одной страны сталкиваются с интересами другой, мы оцениваем достоинства государственного деятеля, исходя из того блага или зла, которые вследствие предпринятых им мер и поданных им советов испытывает его собственная страна, отвлекаясь от той несправедливости, которую он причиняет врагам и соперникам. Его сограждане являются теми объектами, которые прежде всего встают перед глазами, когда мы определяем его характер. И так как природа вселила в каждого человека преобладающую склонность (*affection*) к собственной стране, мы никогда не ожидаем в тех случаях, когда возникает соперничество, какого-либо уважения к чужим нациям. Мы сознаем, кроме того, что всеобщий интерес человечества будет соблюден лучше, если каждый человек станет принимать во внимание благо своих сограждан, а не слишком общие, неопределенные воззрения насчет блага всех, на основании которых нельзя даже предпринять каких-либо благоприятных действий ввиду отсутствия строго определенного объекта, по отношению к которому они могли бы быть предприняты.

следствия различной направленности действий и принципов. В самом деле, можно ли допустить, чтобы кто-либо, в ком бьется человеческое сердце, получив предложение оценить один характер, или систему поведения, который благоприятен, и другой, который пагубен для его рода или общества, мог не оказать первому хотя бы слабого предпочтения или не приписать ему хотя бы самого малого достоинства или заслуги? Предположим, что некая личность очень эгоистична и личный интерес сильно завладел ее вниманием. Однако в тех случаях, когда ее интересы не затронуты, она должна неизбежно испытывать *некоторую* склонность к благу человечества и делать ее при прочих равных условиях объектом своего выбора. Наступит ли прогуливающийся человек на пораженную подагрой ногу другого человека, с которым он не находится в состоянии вражды, с такой же легкостью, как и на твердый камень или на пол? Здесь, конечно, будет различие. Мы, несомненно, принимаем во внимание счастье и несчастье других людей при оценке собственных мотивов действия и склонны к первому, когда наши личные заботы не побуждают нас искать преимущества и выгоды для себя посредством нанесения обид ближним. И если принципы человеколюбия во многих случаях способны воздействовать на наши поступки, они должны всегда иметь *некоторую* власть над нашими чувствами и предоставлять нам общую положительную оценку того, что для общества полезно, и порицание того, что опасно или пагубно. Степень этих чувств может быть предметом спора, но реальность их существования, надо полагать, должна быть допущена в каждой теории и системе.

Существа, абсолютно злые и недоброжелательные, если бы такие имелись в природе, должны были бы относиться к образам добродетели и порока не просто безразлично, а значительно хуже. Все их чувства должны были бы быть извращенными и прямо противоположными тем, которые преобладают у человеческого рода. Все, что способствует благу человечества, препятствуя постоянной направленности их желаний и стремлений, должно было бы вызывать у них неодобрение и тревогу. И наоборот, все, что является источником беспорядка и несчастья в обществе, должно было бы по тем же причинам рассматриваться ими с удовольствием и удовлетворением. Тимон, который, вероятно, скорее из-за своего меланхолического унастроения, чем из-за ка-

кой-либо закоренелой злобы, был прозван человеконенавистником, принял Алкивиада с большой нежностью. *Продолжай, мой мальчик*, вскричал он, *добейся доверия народа. Я предвижу, что однажды ты окажешься для него причиной больших бедствий!** Если бы мы могли принять две первопричины манихейцев³⁸, то неизбежным следствием было бы то, что свойственные каждой из этих первопричин чувствования по отношению к человеческим поступкам, равно как и к каждому явлению вообще, были бы совершенно противоположными и каждый образец справедливости и человеколюбия был бы приятен одному божеству, но неприятен другому. Все человечество до сих пор походило на первую первопричину, так что там, где интерес, мстительность или зависть не извращают нашего предрасположения, мы всегда склонны благодаря нашему естественному человеколюбию отдать предпочтение счастью общества и, следовательно, добродетели перед ее противоположностью. Абсолютная, ничем не вызванная и не связанная ни с каким интересом злоба никогда, возможно, не имела места в какой-либо человеческой душе. А если бы она и имела место, она должна была бы извратить все нравственные чувствования, равно как и чувства человеколюбия. Если допустить, что жестокость Нерона была совершенно беспричинной, а не являлась результатом постоянного страха и негодования, то очевидно, что Тигеллин, а не Сенека и Бурр³⁹ должен был вызывать его постоянное и неизменное одобрение.

Государственный деятель или патриот, который служит нашему отечеству в наше время, всегда вызывает более горячее уважение, чем тот, чье благотворное влияние сказывалось в отдаленную эпоху и у далеких народов, поскольку благо, являвшееся результатом его великодушного человеколюбия, будучи меньше связано с нами, кажется нам менее явным и вызывает у нас менее живую симпатию. Но мы можем признать достоинство обоих одинаково большим, хотя наши чувства не достигают равного уровня в обоих случаях. Суждение здесь исправляет неравенство наших внутренних эмоций и восприятий, так же как оно предохраняет нас от ошибки при видоизменении образов, представляющихся нашим внешним чувствам.

Один и тот же объект на вдвое большем расстоянии в действительности является зрению имеющим вдвое

* *Plutarch., Alcib.*³⁷, 16.

меньшие размеры. Однако мы представляем, что он обладает одними и теми же размерами в обоих случаях, ибо знаем, что при приближении к нему образ его увеличился бы в наших глазах, так что различие заключено не в самом объекте, а в нашем положении по отношению к нему. И в самом деле, без подобного исправления видимости как при внутренних, так и при внешних ощущениях мы никогда не могли бы сколько-нибудь определенно мыслить или высказываться по какому-либо вопросу, ибо постоянно изменяющиеся ситуации вызывают непрерывные изменения объектов и представляют их в столь различных и противоположных ракурсах и положениях*.

Чем больше мы общаемся с людьми и чем более широко простирающиеся социальные взаимоотношения мы поддерживаем, тем больше мы свыкаемся с теми общими предпочтениями и различиями, без которых наши беседы и рассуждения едва ли могли бы быть понятными для других. Личный интерес каждого человека свойствен именно ему, и нельзя полагать, что те антипатии и склонности, которые возникают благодаря такому интересу, в той же степени затрагивают и других людей. Будучи создан для общего употребления, общий язык должен поэтому основываться на некоторых более общих взглядах и распределять эпитеты одобрения или осуждения в соответствии с чувствами, вытекающими из общих интересов общества. И если эти чувства у большинства людей не столь сильны, как те, которые имеют

* По аналогичной причине в наших определениях или общих суждениях рассматриваются только тенденции поступков и характеров, а не их реальные случайные последствия, хотя в нашем действительном чувствовании мы не можем не оказать большее уважение тому, кого положение наряду с добродетелью делает действительно полезным для общества, чем тому, кто проявляет свои социальные добродетели только в добрых намерениях и благожелательных аффектах. Отделяя характер от действительного поведения легким и необходимым усилием мысли, мы объявляем соответствующие личности одинаковыми и воздаем им одинаковую общую похвалу. Суждение исправляет или старается исправить видимость. Но оно не может всецело возобладать над нашим чувством.

Почему об этом персиковом дереве говорят, что оно лучше, чем другое? Только потому, что оно приносит большее количество плодов и плоды его лучше. А была бы дана ему та же самая похвала, если бы улитки и черви источили его плоды до того, как они достигли полной зрелости? Не обстоит ли и в морали дело так, что *дерево познается по плодам его*? И не можем ли мы провести различие между природой и случайностью в одном случае с такой же легкостью, как и в другом?

отношение к личному благу, они должны все-таки заставлять даже наиболее испорченных и эгоистичных лиц проводить некоторые различия и связывать понятие блага с благоприятным, а зла — с неблагоприятным поведением. Допустим, симпатия гораздо слабее, чем наша забота о самих себе, а симпатия к людям, далеким от нас, гораздо слабее, чем к людям, которые нам близки и с которыми мы непосредственно общаемся⁴⁰. Но именно по этой причине необходимо, чтобы мы, беспристрастно вынося суждения и беседуя о характерах людей, отбрасывали все эти различия и придавали нашим чувствам более социальный и общий характер. Не говоря о том, что мы сами часто изменяем нашу позицию в данном отношении, мы повседневно встречаемся с лицами, которые находятся в положении, отличном от нас, и которые никогда не общались бы с нами, если бы мы постоянно занимали ту позицию и исходили из той точки зрения, которые свойственны только нам самим. Следовательно, обмен чувствами в обществе и беседы заставляют нас образовать некую общую неизменную норму, согласно которой мы можем одобрять или порицать характеры и манеру поведения. И хотя сердце не вполне склоняется на сторону этих общих представлений и не распределяет всю свою любовь и ненависть под влиянием всеобщих абстрактных различий порока и добродетели безотносительно к нашей собственной личности или личностям, с которыми мы более интимно связаны, однако указанные моральные различия оказывают значительное влияние и, будучи достаточны по крайней мере для беседы, служат всем целям, которые мы преследуем в обществе, на кафедре проповедника, в театре и в школах*.

Таким образом, с какой бы стороны мы ни подходили к этому вопросу, ценность, приписываемая социальным добродетелям, оказывается постоянной и проистекает

* Природа мудро устроила так, что личные связи должны, как правило, преобладать над всеобщими взглядами и соображениями. В противном случае наши аффекты и действия рассеивались и терялись бы из-за недостатка надлежащим образом ограниченного объекта. Так, небольшая польза, принесенная нам самим или нашим близким друзьям, вызывает более живые чувства любви и одобрения, чем большая польза, принесенная некоторому отдаленному политическому целому (commonwealth). Но все-таки и в данном случае, подобно тому как это имеет место при всех ощущениях, мы знаем, как исправить такое неравенство посредством размышления и поддержать общее мерило порока и добродетели, основанное главным образом на всеобщей пользе.

главным образом из того уважения, которое естественное чувство благожелательности обязывает нас оказывать интересам человечества и общества. Если мы рассмотрим принципы человеческой природы в том виде, как они выявляются из повседневного опыта и наблюдения, то мы должны будем а priori заключить, что такое существо, как человек, не может быть совершенно безразличным к благополучию или неблагополучию своих ближних и не может не провозглашать с готовностью и без каких-либо дальнейших соображений и размышлений там, где ничто не вызывает у него какого-либо частного пристрастия, что то, что способствует счастью этих людей, есть благо, а то, что способствует их несчастью,— зло. Здесь поэтому имеются по крайней мере слабые основы или контуры *всеобщего* различия между действиями; и соответственно тому, как возрастает человеколюбие личности, ее связь с теми, кто обделен благами или же пользуется ими, ее живое представление о их счастье или несчастье, ее последующее одобрение или неодобрение приобретают соответствующую силу. Нет необходимости, чтобы благородные действия, бегло отмеченные в старой книге по истории или сообщенные в давнишней газете, вызывали какие-либо сильные чувства восхищения и одобрения. Добродетель, находящаяся на таком расстоянии, подобна неподвижной звезде, которая хотя и может представиться взору разума такой же яркой, как солнце в зените, однако пребывает в столь бесконечном отдалении, что не вызывает ощущений ни света, ни тепла. Если эта добродетель станет нам ближе благодаря нашему знакомству или связи с соответствующими лицами или хотя бы немногословному повествованию об указанном случае, то наши сердца сразу же будут тронуты, наша симпатия окажется более живой и наше холодное одобрение превратится в самые теплые чувства дружбы и уважения. Это представляется необходимым и неизбежным следствием общих принципов человеческой природы в том виде, как они обнаруживаются в повседневной жизни и практике.

Теперь рассмотрим эти взгляды и рассуждения в обратном порядке. Исследуем вопрос а posteriori и, взвесив следствия, посмотрим, не вытекает ли [моральное] достоинство социальной добродетели в значительной мере из чувств человеколюбия, которые оно вызывает у наблюдателей. Представляется [очевидным] фактом, что обстоятельство *полезности* во всех случаях является источником похвалы и одобрения и к нему постоянно апеллиру-

ют при всех моральных решениях относительно достоинства или предосудительности поступков; что это *единственный* источник того высокого уважения, которое оказывают справедливости, верности, чести, верноподданству и целомудрию; что оно неотделимо от всех других социальных добродетелей — человеколюбия, великодушия, приветливости, милосердия, кротости, сострадания и умеренности — словом, что это основание главной части морали, которая имеет отношение к человечеству и к нашим ближним.

Представляется также, что когда нашим общим одобрением пользуются некоторые характеры и манеры поведения, то при этом полезная склонность к социальным добродетелям не приводит нас в движение посредством заботы о собственных интересах, но оказывает гораздо более всеобщее и широкое влияние. Представляется, что стремление к общественному благу, к достижению мира, порядка и гармонии в обществе, воздействуя на благие принципы нашей организации, всегда привлекает нас на сторону социальных добродетелей. И представляется в качестве дополнительного подтверждения сказанного, что эти принципы человеколюбия и симпатии столь глубоко пронизывают все наши чувства и оказывают столь сильное влияние, что могут возбудить сильнейшее порицание или одобрение. Данная теория есть просто результат всех этих выводов, каждый из которых кажется основанным на единообразном опыте и наблюдении.

Пусть было бы сомнительным, существует ли в нашей природе такой принцип, как человеколюбие, или забота о других людях, однако когда мы увидим на бесчисленных примерах, что все имеющее тенденцию способствовать интересам общества оценивается очень высоко, то нам придется признать силу указанного благого принципа, поскольку невозможно, чтобы какое-либо явление нравилось как средство достижения цели, а цель при этом оставалась совершенно безразличной. С другой стороны, пусть сомнительно, существует ли какой-либо воплощенный в нашей природе общий принцип нравственного осуждения или одобрения; однако когда мы убеждаемся из бесчисленных примеров во влиянии человеколюбия, то мы должны отсюда заключить, что невозможно, чтобы каждое явление, которое способствует интересам общества, не вызывало удовольствия, а то, которое пагубно, не вселяло чувства неудовольствия. И когда эти различные размышления и наблюдения содействуют друг другу при выведении одного и того же заключения, то не

должны ли они придавать ему несомненную очевидность?

Во всяком случае можно надеяться, что продолжение этого рассуждения принесет дальнейшее подтверждение данной теории, показав возникновение иных чувств уважения и почтения из тех же или подобных принципов.

ГЛАВА VI

О КАЧЕСТВАХ, ПОЛЕЗНЫХ НАМ САМИМ

ЧАСТЬ I⁴¹

Представляется очевидным, что если мы подвергаем исследованию какое-либо качество или привычку и если они оказываются в каком-либо отношении вредными для лица, обладающего ими, либо делающими его неспособным к определенному занятию или действию, то они немедленно осуждаются и причисляются к его недостаткам и несовершенствам. Лениность, неряшливость, отсутствие чувства порядка и методичности, упрямство, непостоянство, опрометчивость, легковёрность — эти качества никогда не расценивались кем-либо как несущественные для характера, а еще менее того восхвалялись кем-либо как достоинства и добродетели. Вред, который они приносят, непосредственно бросается в глаза и внушает нам чувство огорчения и неодобрения.

Ни одно качество, если угодно, не является абсолютно заслуживающим порицания или же похвалы. Все зависит от степени. Надлежащая середина, говорят перипатетики, является признаком добродетели. Но эта середина определяется главным образом полезностью. Подобающая быстрота в каком-либо деле, например, достойна похвалы. Когда она недостаточна, то нет никакого прогресса в достижении цели. Когда же она чрезмерна, она приводит нас к опрометчивым и плохо продуманным мерам и предприятиям. Посредством таких рассуждений мы определяем надлежащую и достойную похвалы середину во всех нравственных и продиктованных благоразумием изысканиях и никогда не упускаем из виду преимуществ, обусловленных тем или иным характером или привычкой.

И вот если личность, обладающая данным характером, наслаждается этими преимуществами, *себялюбие* ни-

когда не может сделать их вид приятным для нас, зрителей, и никогда не способно внушить нам уважение к ним и заставить нас одобрить их. Никакая сила воображения не может превратить нас в другую личность и заставить нас вообразить, будто мы, будучи указанной личностью, пользуемся выгодой, проистекающей из тех ценных качеств, которыми она обладает. А если бы это и произошло, то никакая быстрота воображения не смогла бы вновь перенести нас к самим себе и заставить нас любить и уважать личность, столь отличающуюся от нас. Взгляды и чувства, столь противоречащие известной истине и друг другу, никогда не могли бы существовать в одно и то же время и в одном и том же месте. Следовательно, всякие подозрения в наличии эгоистического интереса в данном случае исключаются полностью. Совершенно иной принцип волнует нашу душу и пробуждает в нас интерес к счастью личности, о которой мы размышляем. Когда прирожденные таланты и благоприобретенные способности такой личности открывают перед нами перспективу возвышения, успеха, прочного положения, процветания, постоянной власти над судьбой и свершения великих и полезных дел, мы бываем поражены такими приятными образами и в нас немедленно возникает уважение к ней. Идеи счастья, радости, успеха и процветания связаны со всеми свойствами ее характера и распространяют в наших душах приятное чувство симпатии и человеколюбия*.

Представим себе личность, изначально сформированную так, что у нее нет какой-либо заботы о своих

* Можно осмелиться утверждать, что нет человеческого существа, которому созерцание счастья (когда отсутствует зависть или мстительность) не приносило бы удовольствия, а созерцание несчастья — тревоги. Это кажется неотделимым от нашего склада характера и конституции. Но лишь наиболее благородные души под влиянием этого рьяно стремятся обеспечить благо других людей и действительно горячо заинтересованы в их благополучии. У людей, дух которых ограничен и лишен благородства, эта симпатия не выходит за пределы легкого возбуждения воображения, которое способствует лишь тому, чтобы возбудить чувства удовлетворения или порицания и наделить объект почетным или же позорным наименованием. Завзятый скряга, например, чрезвычайно хвалит *трудолюбие* и *бережливость* даже у других лиц и ставит эти качества выше всех других добродетелей, вынося свою оценку. Ему известны блага, которые достигаются благодаря указанным качествам, и он ощущает счастье такого рода с более живой симпатией, чем какое-либо другое, которое вы могли бы показать ему, хотя, быть может, он не дал бы и шиллинга, чтобы осчастливить трудолюбивого человека, которого он так сильно хвалит.

ближних, она созерцает счастье и несчастье всех одаренных чувствами существ с бóльшим безразличием, чем два смежных пятна одного и того же цвета. Предположим, что если бы процветание народов оказалось на одной чаше весов, а их гибель — на другой и от этого человека потребовали выбора, то он пребывал бы, подобно ослу схоласта⁴², в нерешительности, колеблясь между равными мотивами, или, лучше сказать, подобно тому же ослу между двумя кусками дерева или мрамора, не будучи в состоянии отдать предпочтение или проявить склонность к одной из сторон. Я полагаю, следует считать правильным вывод, что такая личность, будучи абсолютно не заинтересованной ни в общественном благе, ни в частной пользе других лиц, взирала бы на каждое качество, каким бы пагубным или благим оно ни было для общества или для его обладателя, с тем же безразличием, что и на самый заурядный и неинтересный объект.

Но если мы предположим, что вместо этого вымышленного чудовища в данном случае вырабатывает суждение и принимает решение *человек*, то он будет иметь ясное основание для предпочтения там, где все прочие условия равны; и, сколь бы бесстрастным ни оказался его выбор, если его сердце эгоистично или если личность, интересы которой затронуты, удалена от него, все-таки это должен быть выбор или различие между тем, что полезно, и тем, что пагубно. И это различие полностью совпадает с *моральным различием*, истоки которого столь часто и столь тщетно исследовались. Одни и те же способности духа при всех обстоятельствах приятны нравственному чувству и человеколюбию. Один и тот же склад характера в высшей степени способен возбудить и то и другое. И одно и то же изменение в положении объектов, приближаются ли они к человеку, или же человек сам вступает с ними в связь, возбуждает оба чувства. Следовательно, по всем правилам философии мы должны заключить, что эти чувства в своих истоках одни и те же, поскольку в каждом частном случае, даже самом незначительном, ими управляют одни и те же законы и их возбуждают одни и те же объекты.

Почему философы заключают с величайшей достоверностью, что Луну удерживает на ее орбите та же самая сила тяготения, которая заставляет падать тела вблизи поверхности Земли, как не потому, что эти действия при вычислении оказываются похожими друг на друга и рав-

ными? И не следует ли признать такое рассуждение столь же убедительным в моральных исследованиях, как и в естественных?

Доказывать сколько-нибудь обстоятельно, что все качества, полезные для их обладателя, одобряются, а противоположные порицаются, было бы излишним. Здесь было бы достаточно самого поверхностного размышления над тем, что повседневно встречается нам в жизни. Мы укажем только несколько примеров, чтобы устранить, если это возможно, всякие сомнения и колебания.

Качество, наиболее необходимое для свершения какого-либо полезного предприятия, есть *благоразумие* (*discretion*), при наличии которого мы поддерживаем безопасное общение с другими людьми, уделяем должное внимание их и нашему собственному характеру, взвешиваем каждое обстоятельство дела, которое мы предпринимаем, и применяем наиболее надежные и безопасные средства для достижения той или иной цели.

Кромвелю или, быть может, де Ретцу благоразумие могло казаться добродетелью олдермена, как ее называет д-р Свифт, и, будучи несовместимо с теми широкими замыслами, к которым их влекли смелость и честолюбие, оно, возможно, действительно было для них недостатком или несовершенством. Но в повседневной жизни эта добродетель наиболее необходима не только для того, чтобы добиться успеха, но и для того, чтобы избежать самых роковых неудач и разочарований. При отсутствии таковой, как замечает один тонкий писатель, величайшие способности могут оказаться роковыми для тех, кто ими обладает, подобно тому как Полифем, лишенный глаза, оказался вследствие своей огромной силы и могучего телосложения лишь еще более уязвимым.

И поистине, наилучший характер, если только он не слишком совершенен для человеческой природы,—это тот, который не колеблется под влиянием каких-либо настроений, но попеременно применяет смелость и осторожность, когда каждая из них оказывается *полезной* для той частной цели, которая имеется в виду. Такое превосходное качество Сент-Эвремон приписывает маршалу Тюренну⁴³, который по мере того, как он становился старше, проявлял в каждой кампании все больше военной дерзости и, будучи благодаря долгому опыту вполне знаком с любой случайностью войны, продвигался более решительно и уверенно, чем прежде, по пути, так хорошо изученному им. Фабий, говорит Макиавелли,

был осторожен, а Сципион смел. И оба добились успеха, потому что положение дел Рима во время командования каждого было особенно благоприятно его гению, но оба потерпели бы неудачу, если бы соответствующие ситуации поменять местами. Счастлив тот, обстоятельства жизни которого соответствуют его характеру, но его превосходит тот, кто может приспособить свой характер к любым обстоятельствам.

Надо ли нам расточать здесь похвалы *трудолюбию* и превозносить его преимущества при приобретении власти или богатств или достижении того, что мы называем в этом мире счастьем? Черепаха, как гласит сказка, одержала благодаря своей настойчивости победу, бегая наперегонки с зайцем, хотя последний и обладал гораздо большей быстротой. Время человека, когда его затрачивают с толком, подобно хорошо возделанному полю, несколько акров которого производят больше полезных для жизни продуктов, чем обширные территории, даже обладающие богатейшей почвой, если они заросли сорняками и бурьяном.

Но все надежды на успех в жизни или хотя бы на умеренно обеспеченное существование должны потерпеть крах там, где отсутствует разумная *бережливость*. Запасы, вместо того чтобы увеличиваться, каждый день уменьшаются, и обладатель их становится тем более несчастным, что, оказавшись не в состоянии ограничить свои расходы рамками большого дохода, он еще менее сможет жить удовлетворительно на небольшой. Согласно Платону *, души людей, разжигаемые нечистыми желаниями и утратившие тело, которое единственно давало им средства к удовлетворению таковых, парят над землей и часто посещают те места, в которых захоронены их тела, движимые страстным желанием вновь обрести органы чувств, которых они лишены. Подобно этому мы можем видеть, как никчемные моты, растратившие свой достаток в диких кутежах, проталкиваются ко всякому обильному столу и ко всяким удовольствиям, будучи ненавидимы даже порочными людьми и презираемы даже дураками.

Крайним проявлением бережливости является *скупость*, которая, с одной стороны, лишая человека возможности пользоваться своими богатствами, а с дру-

* Федон, 81.

гой — препятствуя гостеприимству и всяким компанейским удовольствиям, справедливо осуждается и по той и по другой причине. *Расточительность*, другая крайность, обычно более вредна для самого человека. Каждая из этих крайностей порицается больше другой в зависимости от характера личности, которая их порицает, и в соответствии с большей или меньшей восприимчивостью к удовольствию социальному или чувственному.

Достоинства [душевных] качеств часто проистекают из смешанных источников. *Честность*, *верность*, *правдивость* хвалят за их непосредственную тенденцию способствовать интересам общества. Но после того как под добродетели однажды подведено это основание, их рассматривают как выгодные для самой личности и как источник той веры и доверия, которые только и могут принести человеку какое-либо уважение в жизни. Презрение и ненависть навлекает на себя тот, кто забывает долг, который обязывает его в этом случае по отношению как к себе самому, так и к обществу⁴⁴.

Может быть, это соображение является одним из главных источников столь сильного осуждения любого случая нарушения *целомудрия* женщинами. Величайшее уважение, которого может достичь этот пол, вытекает из соблюдения его представительницами верности. И та женщина, которая в данном отношении не на высоте, становится пошлой и вульгарной, утрачивает свое положение в обществе и делается уязвимой для всяких оскорбительных намеков по ее адресу. Малейший промах достаточен при этом, чтобы повредить ее репутации. Женщина имеет так много возможностей тайно потворствовать своим желаниям, что ничто не может дать нам уверенности [в ее целомудрии], кроме ее абсолютной скромности и воздержанности. И там, где однажды пробита брешь, ее едва ли можно когда-либо полностью заделать. Если мужчина однажды проявил трусость, то поведение, имеющее противоположный характер, восстанавливает его репутацию. Но посредством какого поступка женщина, которая однажды повела себя беспутно, может уверить нас в том, что она приняла лучшее решение и обладает достаточным самообладанием, чтобы провести его в жизнь? Считается, что все люди в равной мере стремятся к счастью. Но немногие преуспевают в осуществлении этого своего стремления. Одной из важных причин такого положения является недостаток *силы воли*, которая дала бы им возможность сопротивляться

соблазну предаться теперь праздности или удовольствиям и отказаться от таковых ради более отдаленных выгод и радостей. Наши привязанности на основе обычного вида их предметов формируют определенные правила поведения и определенные нормы предпочтения одного другому. И хотя эти решения реально являются результатом наших умеренных (*calm*) аффектов и склонностей (ибо что же иное может сделать какой-либо предмет предпочтительным или же наоборот), однако вследствие естественной ошибки в употреблении терминов говорят, будто они представляют собой определения чистого *разума* и размышления. Но когда некоторые из этих предметов становятся более близки к нам или приобретают связанные с благоприятным освещением или положением преимущества, которые затрагивают сердце или воображение, то наши обычные решения часто терпят крах, мы оказываем предпочтение какому-либо незначительному удовольствию и надолго оказываемся потом во власти печали и стыда. И как бы ни изошрялись поэты в остроумии и красноречии, прославляя удовольствия сегодняшнего дня и отвергая всякие отдаленные перспективы славы, здоровья и счастья, очевидно, что такая практика является источником всяческого беспорядка и хаоса, сокрушений и несчастий. Человек с сильным и решительным характером твердо придерживается своих обычных решений, никогда не впадает в соблазн под влиянием приманок удовольствия и не страшится угрожающих ему страданий, но всегда имеет в виду те отдаленные цели, которым он однажды вверил свое счастье и честь.

Самоудовлетворенность, по крайней мере простирающаяся до известной степени, является преимуществом, которое в равной мере выпадает на долю *глупого* и *мудрого человека*. Но только она одна. Нет ни одного другого житейского обстоятельства, по отношению к которому глупость и мудрость были бы равны. Серьезные занятия, книги, беседа — ко всему этому дурак совершенно не способен, и, если только он не осужден в силу своего положения на самую тяжелую и грубую работу, он *бесполезно* обременяет землю. Соответственно обнаруживается, что люди чрезвычайно ревностно защищают свой характер в данном отношении и, хотя имеется много примеров совершенно неприкрытого и нескрываемого распутства и вероломства, никто не сносит терпеливо обвинения в невежестве и тупости. Македонский военна-

чальник Дикеарх, который, как рассказывает нам Полибий, совершенно открыто воздвиг один алтарь нечестию, а другой — несправедливости, чтобы бросить вызов человечеству, даже он, я уверен, не пропустил бы мимо ушей эпитета *дурак* и решился бы отомстить за такое оскорбительное прозвище*. Кроме привязанности к родителям, самых сильных и нерушимых уз в природе, ни одна связь не имеет достаточной силы для того, чтобы воспрепятствовать отвращению, вызываемому этой чертой душевного склада. Даже любовь, которая может существовать при вероломстве, неблагодарности, злобе и неверности, немедленно угасает под воздействием этой черты, когда последнюю воспринимают и распознают. Ни безобразие, ни старость не являются в большей степени роковыми для указанной страсти. Столь неприятными оказываются представления о полнейшей неспособности к какому-либо начинанию или предпрятию и о непрерывных заблуждениях и неправильном поведении на протяжении жизни.

Спрашивают: является ли способность к быстрому или медленному пониманию положения вещей наиболее ценной и следует ли более ценить того, кто с первого взгляда глубоко проникает в предмет, но не может ничего добиться при его [дальнейшем] изучении, или противоположный характер, вынужденный овладевать любым предметом только посредством прилежания? Что более ценно, ясная голова или незаурядная изобретательность, гениальная проницательность или трезвость суждений? Короче, какой характер или специфический склад ума превосходит другие? Очевидно, что мы не можем ответить ни на один из этих вопросов, не рассмотрев того, какие качества наилучшим образом приспособливают человека к окружающему его миру и дают ему возможность дальше всего продвинуться в каком-либо предпрятии.

Хотя утонченный вкус и высокоодаренный разум не так *полезны*, как здравый смысл, однако их редкость и новизна, а также благородство их объектов компенсируют это и заставляют людей восторгаться обладателями соответствующих качеств, подобно тому как золото, хотя оно и менее полезно, чем железо, приобретает благодаря своей редкости гораздо более высокую ценность.

* Lib. XVIII, cap. 35.

Недостатки способности суждения не могут быть восполнены никаким искусством или изобретательностью, недостатки же *памяти* как в деловой жизни, так и в научных занятиях нередко могут быть восполнены методичностью, трудолюбием, а также тщательным записыванием всего, что надо запомнить; и мы едва ли когда-нибудь слышали, чтобы плохую память считали основанием чьей-либо неудачи в каком-то предприятии. Но в древности, когда человек не мог добиться положения без применения ораторского таланта и когда слушатели были слишком тонкими ценителями, чтобы терпеть такие сырые, непродуманные разглагольствования, какие наши стихийные ораторы предлагают публичным собраниям, способность памяти имела величайшее значение и соответственно гораздо более ценилась, чем в настоящее время. Мало кто из великих умов античности не был восхваляем за этот талант, и Цицерон перечисляет его среди других высоких достоинств самого Цезаря*.

Особые обычаи и манера поведения меняют полезность качеств духа. Они также изменяют их [моральное] достоинство. Частные ситуации и случайности оказывают в известной степени такое же влияние. Всегда будут больше ценить того, кто обладает талантами и достоинствами, соответствующими его положению и профессии, чем того, кому судьба неправильно выделила занимаемое им место. Частные или эгоистические добродетели в этом отношении более случайны, чем публичные и социальные. В иных отношениях они, возможно, менее подвержены сомнениям и спорам.

В нашем королевстве в последнее время господствовало такое хвастовство в отношении *патриотизма* среди людей, занятых делами *практической жизни*, и в отношении *благожелательности* среди людей, предающихся *мыслительной деятельности*, а на обладание каждым из этих качеств высказывалось так много ложных претензий, что лица, умудренные жизненным опытом, без каких-либо плохих намерений проявляли мрачное недоверие к указанным моральным достоинствам и иногда даже абсолютно отрицали их существование и реальность. Аналогичным образом, я полагаю, в прежние времена беспрестанное лицемерие стойков и киников в вопросах *добродетели*, их высокопарные разглагольствова-

* «Fuit in illo ingenium, ratio, memoria, literae, cura, cogitatio, diligentia» etc.—Phil. II⁴⁵, 45.

ния и жалкие поступки породили у людей отвращение, и Лукиан, этот распушенный в том, что касается удовольствий, но весьма нравственный в других отношениях автор, не может иногда говорить о добродетели, которой так хвастались, не выказывая знаков раздражения и насмешки*. Конечно, эта прихотливая чувствительность, откуда бы она ни происходила, никогда не может дойти до того, чтобы заставить нас отрицать существование [моральных] достоинств любого рода и любое различие в манерах и поведении. Кроме *благоразумия, предусмотрительности, предприимчивости, трудолюбия, усердия, умеренности, бережливости, здравого смысла, расчетливости, проницательности*,— кроме этих дарований, сами имена которых вынуждают нас признать их [моральные] достоинства, существуют многие другие, которым самый решительный скептицизм не может ни на минуту отказать в похвале и одобрении. *Воздержанность, трезвость, терпеливость, постоянство, выдержка, предусмотрительность, внимательность, умение хранить тайну, любовь к порядку, приятное обхождение, тактичность, присутствие духа, сообразительность, легкость в речи*— ни один человек не будет отрицать преимуществ и совершенств этих и тысячи других, им подобных качеств. Поскольку их достоинство заключается в тенденции служить личности, обладающей ими, и не связано с какими-либо высокими претензиями на общественные (public) и социальные заслуги, то мы с меньшей подозрительностью относимся к притязаниям этих качеств и легко допускаем их в число подлежащих похвале. Мы не замечаем, что благодаря этой уступке открываем дорогу всем другим нравственным совершенствам и не можем больше колебаться, когда речь идет о вере в бескорыстную благожелательность, патриотизм и человеколюбие.

В самом деле, представляется несомненным, что первоначальная видимость здесь, как правило, чрезвычайно обманчива и что свести спекулятивным путем к себялюбию достоинства, приписываемые нами вышеуказанным эгоистическим добродетелям, более трудно, чем даже

* Ἀρετὴν τινα καὶ ἀσώματα καὶ λήρους μεγάλη τῇ φωνῇ ξυνειρόντων.— *Luc., Timon.*, 9. И снова: Καὶ συναγάγοντες (οἱ φιλόσοφοι) εὐεξαπάτητα μεράκια τὴν τε πολυθρύλλητον ἀρετὴν τραγωδοῦσι.— *Iscariotmen.*, 30. В другом месте: " Ἡ ποῦ γάρ ἐστιν ἡ πολυθρύλλητος ἀρετὴ, καὶ φύσις, καὶ εἰμαρμένη, καὶ τύχη, ἀνυπόστατα καὶ κενὰ πραγμάτων ὀνόματα.— *Deor. Concil.*, 13⁴⁶.

достоинства, которые мы приписываем таким социальным добродетелям, как справедливость и благотворительность. Чтобы обосновать это, нам необходимо только заметить, что каждый раз, когда поведение способствует благу общества, общество любит, хвалит и ценит его за ту пользу и выгоду, которую получает каждый из его членов. И хотя эта благосклонность и уважение в действительности являются благодарностью, а не себялюбием, однако даже столь очевидное различие не может быть с легкостью проведено поверхностным мыслителем и по меньшей мере в течение некоторого времени остается место для ухищрений и споров. Но коль скоро качества, которые приносят пользу лишь их обладателю безотносительно к нам или к обществу, ценятся и уважаются, то с помощью какой теории или системы можем мы объяснить это чувство из себялюбия или вывести его из этого предпочитаемого нами источника? По-видимому, в данном случае надо признать, что счастье и несчастье других не являются зрелищем, совершенно безразличным для нас, но что вид первого, каковы бы ни были его причины и следствия, подобно солнечному свету или хорошо возделанным полям (чтобы не предъявлять более высоких претензий), вызывает скрытую радость и удовлетворение, а вид последней, подобно мрачным тучам и бесплодному ландшафту, наводит меланхолию, угнетающе действующую на воображение. Эта уступка, коль скоро она сделана, устраняет трудность, и можно надеяться, что естественное, не навязанное нам объяснение явлений человеческой жизни впоследствии возобладает у всех теоретически мыслящих исследователей.

ЧАСТЬ 2

Вероятно, не будет неуместным именно здесь исследовать влияние телесных преимуществ и благ, даруемых судьбой, на наши чувства уважения и одобрения и рассмотреть, усиливают или ослабляют эти явления данную теорию. Естественнно ожидать, что красота тела, как предполагают все древние моралисты, в известном отношении похожа на духовную красоту и что всякого рода уважение, которое оказывают человеку, имеет нечто общее в своих истоках независимо от того, возникает ли оно благодаря духовным дарованиям или же внешним обстоятельствам⁴⁷.

Очевидно, что одним из важных источников *красоты* у всех животных является преимущество, которым они пользуются благодаря особому строению их членов в соответствии с тем особым образом жизни, к которому они предназначены природой. Правильные пропорции тела лошади, описанные Ксенофонтом и Вергилием, таковы же, как и те пропорции, которые признаются правильными и в наши дни современными жокеями, ибо основание их одно и то же, а именно наблюдение того, что вредно или полезно для животного.

Широкие плечи, крепкие суставы, стройный стан, стройные ноги — все это красиво у людей, потому что это признаки силы и энергии. Идеи полезности и того, что противоположно ей, хотя и не определяют всецело, что красиво, а что безобразно, но все же являются, очевидно, источником значительной части одобрения или неодобрения.

В древности телесная сила и ловкость, будучи гораздо более *полезными* и важными на войне, также ценились и уважались больше, чем в настоящем. Не обращаясь к Гомеру и поэтам, мы можем отметить, что историки не решаются обойти молчанием *телесную силу* среди других совершенств даже у Эпаминонда ⁴⁸, которого они признают величайшим героем, государственным деятелем и полководцем среди всех греков *. Подобная же похвала воздается Помпею, одному из величайших римлян **. Этот пример напоминает тот, который мы приводили выше относительно памяти.

Сколь большому осмеянию и презрению со стороны лиц обоих полов подвергается *импотенция*, когда несчастный субъект рассматривается как лишенный величайшего удовольствия в жизни и в то же время неспособный сообщить его другим! *Бесплодие* же женщин, будучи также разнообразностью *бесполезности*, вызывает укор, но не в такой степени. Почему это так, совершенно очевидно из данной теории ⁵⁰.

* *Diodorus Siculus*, lib. 15, 88. Может быть, не будет лишним привести характеристику Эпаминонда, данную историком, чтобы продемонстрировать идеи совершенного достоинства, которые господствовали в те века. Наблюдая других знаменитых людей, говорит он, ты заметишь, что каждый обладал каким-нибудь одним блестящим качеством, которое было основанием его славы. У Эпаминонда же мы находим соединение всех *добродетелей*: телесной силы, изящества в выражениях, силы ума, презрения к богатству, мягкости в отношениях с людьми и того, что *главным образом заслуживает уважения*, — воинского мужества.

** «Cum alacribus, saltu; cum velocibus, cursu, cum validis recte certabat». — Sallust. apud Veget., De Re Mil., 19⁴⁹.

В живописи и ваянии не существует более строгого правила, чем правило, требующее уравнивать фигуры и располагать их, с величайшей точностью учитывая их центр тяжести. Фигура, которая не уравновешена точно, безобразна, ибо она сообщает нам неприятные идеи падения, повреждения и страдания*.

Склонность, или предрасположение, духа, которая способствует продвижению человека в обществе и достижению им счастья, как уже было объяснено, заслуживает уважения и одобрения. Поэтому можно естественным образом предположить, что действительное обладание богатством и властью будет оказывать значительное воздействие на эти чувства.

Исследуем любую гипотезу, при помощи которой мы можем объяснить уважение, оказываемое богатству и власти. Мы не найдем ни одной удовлетворительной, кроме той, которая выводит его из радости, вызываемой у созерцающего его лица картинами процветания, счастья, благоденствия, изобилия, могущества и возможности удовлетворить каждое желание. Себялюбие, например, которое кое-кто столь охотно рассматривает как источник всякого чувства, несомненно, недостаточно для этой цели. Там, где не проявляется благорасположения или дружбы, трудно представить себе, на чем мы можем основывать какую-либо надежду на выгоду от богатств других, хотя мы, как правило, уважаем богатых людей даже еще до того, как они проявят какое-либо благорасположение к нам.

Мы подвержены тем же самым чувствам, когда находимся так далеко вне сферы деятельности таких людей, что не можем даже предположить, что в их силах сослу-

* Все люди в равной мере подвержены страданиям и болезням и в равной мере снова могут обрести здоровье и благоденствие. Эти обстоятельства, поскольку они не вызывают какого-либо различия между людьми, не являются источником гордости и униженности, уважения или презрения. Но при сравнении нашего собственного рода с высшим то, что мы обречены быть существами, столь подверженными болезням и немощам, оказывается очень печальным соображением, и Господь Бог соответственно пользуется им, чтобы подорвать наше самомнение и тщеславие. Эти аффекты имели бы больше успеха, если бы нам не была присуща склонность в мыслях постоянно сравнивать нас самих с другими людьми. Немощи вызывают у старости ужас потому, что стариков можно сравнить с молодыми. Зло, содеянное королем, тщательно утаивается потому, что оно воздействует на других лиц и нередко передается наследникам. Почти то же самое имеет место при таких болезнях, которые придают человеку отталкивающий и безобразный вид, например эпилепсии, язвах, болячках на теле, парше и т. д.

жить нам какую-либо службу. К военнопленному у всех цивилизованных наций относятся с уважением, соответствующим его рангу, а богатство, очевидно, в значительной мере способствует определению ранга любого лица. Если при этом играют роль также и происхождение и общественное положение, то это обстоятельство предоставляет нам добавочный аргумент для нашей цели, ибо кого же еще называем мы человеком благородного происхождения, как не того, кто происходит от длинного ряда богатых и могущественных предков и приобретает наше уважение благодаря своим связям с лицами, которых мы уважаем? Следовательно, его предшественников, хотя они и умерли, в известной мере уважают благодаря их богатству, а значит, безотносительно к какому-либо рода ожиданиям.

Но не обязательно обращаться к военнопленным и умершим, чтобы обнаружить примеры такого бескорыстного уважения к богатству. Достаточно с некоторым вниманием наблюдать те явления, которые встречаются в обыденной жизни и при общении. Человек, который, предположим, обладает хорошим состоянием и не имеет определенной профессии, попав в компанию незнакомых людей, естественно, рассматривает их с различной степенью уважения в зависимости от того, что ему известно о различиях в их судьбах и положении, хотя он и не мог бы столь быстро предположить, что с их помощью выгадает что-либо в денежном отношении, а может быть, и не принял бы такой выгоды, если бы ему предоставилась эта возможность. Путешественника всегда допускают в общество и встречают с любезностью в соответствии с тем, свидетельствуют ли его экипаж и спутники о нем как о человеке со значительным или же скромным состоянием. Короче говоря, различие рангов людей в значительной мере определяется богатством. И это имеет место по отношению как к высшим, так и к низшим, как к незнакомым, так и к знакомым лицам.

Что же еще, следовательно, остается, как не заключить, что поскольку люди жаждут для себя богатства только как средства удовлетворения своих желаний в настоящем или же в некотором доступном воображению будущем, то богатство вызывает уважение у других лиц лишь благодаря тому, что оно обладает такой силой? И действительно, такова сама природа и сущность богатства. Оно имеет прямое отношение к удобствам и удовольствиям жизни. В противном случае вексель

разорившегося банкира или золото на пустынном острове полностью сохраняли бы свою ценность. Когда нам встречается человек, который, как мы выражаемся, живет в хороших условиях, у нас возникают приятные идеи изобилия, удовлетворения, чистоты, теплоты, жизнерадостного настроения в доме, изящной обстановки, проворной прислуги и всего, чего вы только ни пожелаете из пищи, питья или платья. И наоборот, когда появляется бедный человек, неприятные образы нужды, бедности, тяжелого труда, скверной обстановки, грубого или рваного платья, отвратительной еды и противных напитков немедленно поражают наше воображение. Что же еще мы подразумеваем, говоря, что один богат, а другой беден? И поскольку уважение или презрение является естественным следствием таких различных положений в жизни, легко увидеть, какой дополнительный свет проливает это на выдвинутую нами ранее теорию относительно всех моральных различий и какую это вносит в нее ясность*.

Человек, который излечился от всех смешных предрассудков и полностью, искренне и твердо убедился из опыта, так же как из философии, что различие в состоянии меньше воздействует на различия в счастье, чем это обычно предполагается, не будет соразмерять степень уважения с доходом своего приятеля. Внешне он действительно может оказывать более высокое уважение крупному сеньору перед вассалом, поскольку богатство является наиболее удобным источником различия, будучи наиболее определенным и точным средством для проведения

* Есть нечто необычное и с виду необъяснимое в действии наших аффектов, когда мы рассматриваем судьбу и положение других лиц. Очень часто успехи и процветание других людей вызывают зависть, в значительной мере смешанную с ненавистью, возникает же эта зависть главным образом благодаря сравнению нас самих с определенной личностью. В то же самое время или по крайней мере через очень небольшие промежутки времени мы можем чувствовать аффект уважения, который является разновидностью привязанности или расположения с примесью униженности. С другой стороны, несчастья наших друзей часто вызывают жалость, к которой в значительной мере примешано расположение. Это чувство жалости тесно связано с презрением, являющимся разновидностью неприязни с примесью гордости. Я указываю эти явления только как предмет размышления для тех, кто проявляет любознательность по отношению к моральным изысканиям. Для данной цели достаточно отметить вообще, что сила и богатство обычно вызывают уважение, а нищета и убожество — презрение, хотя с особых точек зрения и в особых случаях они могут иногда вызывать аффекты зависти и жалости.

такового. Но его внутренние чувства в большей степени определяются личными свойствами людей, чем случайными и капризными милостями судьбы.

В большинстве стран Европы род, т. е. унаследованное богатство, отмечаемое монархами с помощью титулов и гербов, является главным источником отличий. В Англии воздаётся больше уважения благоприобретенному богатству и достатку. И та и другая практика имеет свои преимущества и недостатки. Там, где почитают знатное происхождение, бездеятельные и вялые души остаются в высокомерной праздности и не думают ни о чем, кроме родословных и генеалогий, благородные же и честолюбивые ищут славы и власти, доброго имени и всяческих преимуществ. Там, где главным идолом является богатство, господствуют продажность, подкупы, грабеж, но в то же время процветают искусства, мануфактуры, торговля, сельское хозяйство. Первый предрассудок, будучи благоприятен воинской добродетели, более подходит монархиям. Последний, будучи главным стимулом трудолюбия, более соответствует республиканскому правлению. Соответственно мы находим, что каждая из этих форм правления, по-разному реализуя *полезность* этих обычаев, оказывает обычно соответствующее воздействие на человеческие чувства.

ГЛАВА VII

О КАЧЕСТВАХ, НЕПОСРЕДСТВЕННО ПРИЯТНЫХ НАМ САМИМ

Всякий, кто провел вечер с серьезными, задумчивыми людьми и наблюдал, как вдруг оживлялась беседа и какими веселыми становились лица, речь и поведение каждого из них, когда появлялся добродушный, жизнерадостный собеседник, тот легко допустит, что *веселость* (cheerfulness) включает в себе немалое достоинство и, как правило, привлекает расположение людей. И в самом деле, ни одно качество не передается окружающим с большей легкостью, ибо ни одно из них не имеет большей склонности к тому, чтобы проявляться в веселых беседах и приятных развлечениях. Огонь распространяется по всему кругу и часто воспламеняет самых склонных к брюзжанию и самых угрюмых людей. То, что меланхолики ненавидят весельчаков, даже если это говорит Гораций, я допускаю с известным трудом, ибо

я всегда наблюдал, что там, где веселье умеренно и не выходит за рамки приличий, серьезные люди получают особенно большое удовольствие от того, что такое веселье рассеивает уныние, в которое они обычно погружены, и доставляет им несвойственную радость.

Исходя из этого воздействия веселости, проявляющегося как в том, что она передается другим, так и в том, что она вызывает одобрение, мы можем представить себе, что существует другой ряд духовных качеств, которые безотносительно к какой-либо полезности или к какой-либо тенденции способствовать благу общества или обладателя соответствующих качеств вызывают одобрение у тех, кто их наблюдает, и обеспечивают дружбу и уважение. Лицу, обладающему ими, приятно непосредственное чувствование их. Другие приходят в то же самое настроение и переживают это чувствование под влиянием своего рода заражения или естественной симпатии. И так как мы не можем воздержаться от любви к тому, кто приятен нам, у нас возникает благожелательная эмоция по отношению к личности, которая вызывает столь большое удовольствие. Эта личность являет собой воодушевляющее зрелище. Ее присутствие наполняет нас довольством и радостью. Наше воображение, проникая в ее чувства и склонности, возбуждается более приятным образом, чем если бы перед нами был меланхолический, подавленный, мрачный и полный тревог характер. Отсюда одобрение и привязанность, которые сопутствуют первому, и отвращение и неприязнь, с которыми мы относимся ко второму*.

Немногие люди позавидовали бы характеру, который Цезарь приписывает Кассию:

...Он не любит игр
И музыки, не то что ты, Антоний,
Смеется редко, если ж и смеется,
То словно над самим собой с презреньем
За то, что не сумел сдержать улыбку⁵¹.

Такие люди не только, как добавляет Цезарь, обычно бывают *опасны*, они, кроме того, имея мало радости

* Нет человека, который при особых обстоятельствах не оказался бы подвержен неприятным аффектам: страху, гневу, угнетенности, горю, печали, тревоге и пр. Но эти аффекты, поскольку они естественны и всеобщы, не определяют различий между одним и другим человеком и никогда не могут быть объектом осуждения. Только тогда, когда предрасположение влечет за собой *склонность* к какому-либо из этих неприятных аффектов, они портят характер и, вызывая неловкость, порождают у наблюдателя чувство неодобрения.

сами, никогда не могут стать приятными другим или способствовать увеселению общества. Все благовоспитанные народы во все эпохи расценивали вкус к удовольствиям, сопровождаемый умеренностью и приличием, как значительное достоинство, даже когда имелись в виду великие люди, а когда имелись в виду лица более низкого ранга и характера, обладание таким вкусом считалось еще более необходимым. Французский писатель дает такое привлекательное в этом отношении изображение состояния собственного духа. *Добродетель я люблю, говорит он, но без аскетизма, удовольствие — без изнеженности и жизнь — без всякого страха ее потерять* *.

Кто не бывал поражен каким-нибудь характерным примером *величия духа* или благородства характера, возвышенностью чувства, презрением к рабству и той благородной гордостью и одухотворенностью, которые истекают из сознания добродетели? Возвышенное, говорит Лонгин, часто есть не что иное, как эхо или отображение величия духа, и когда это качество проявляется в ком-либо, то оно вызывает наше одобрение и восхищение, даже если не произнесено ни слова, как это можно наблюдать в случае столь прославленного молчания Аякса в «Одиссее», которое выражает более благородное пренебрежение и решительное негодование, чем это может передать какой-либо язык **.

«*Будь я Александром*, — сказал Парменион, — *я принял бы предложение Дария*»⁵³. «*Я тоже*, — отвечал Александр, — *будь я Парменионом*». Это высказывание великолепно, говорит Лонгин, исходя из подобного же принципа ***.

«*Идите!* — крикнул тот же герой своим солдатам, когда они отказались следовать за ним в Индию. — *Идите и расскажите своим соотечественникам, что вы покинули Александра, когда он собирался закончить завоевание мира*». «Александр, — говорит принц Конде⁵⁴, который всегда восхищался этим отрывком, — покинутый своими солдатами среди варваров, все-таки отнюдь не

* J'aime la vertu, sans rudesse,
J'aime le plaisir, sans mollesse,
J'aime la vie et n'en crains point la fin.
Saint-Evremond.

** [Longinus, De subl.], cap. 9⁵².

*** Там же.

покорился, чувствуя в себе такое достоинство и право на владычество, что не мог даже поверить в возможность того, чтобы кто-нибудь отказался повиноваться ему. В Европе он или в Азии, среди греков или персов — все это было для него безразлично. Всюду, где он встречал людей, он был убежден, что найдет себе подданных».

Наперсница Медеи в трагедии рекомендует осторожность и покорность и, перечисляя все горести этой несчастной героини, спрашивает ее, что поддерживает ее в борьбе с многочисленными и неумолимыми врагами. *Я сама себя, отвечает она, сама, говорю я, и этого достаточно.* Буало⁵⁵ справедливо рекомендует этот отрывок как пример истинной возвышенности*.

Когда Фокиона, скромнейшего, мягкого Фокиона, вели на казнь, он обратился к одному из своих братьев по несчастью, который оплакивал свою жестокую участь. *Разве не достаточно тебе той славы, сказал он, что ты умираешь рядом с Фокионом?***

Рассмотрим в качестве противоположного этому образ Вителлия, как его рисует Тацит, низвергнутого с престола империи, продлевающего время своего позорища из низменной любви к жизни, отданного безжалостной толпе, которая швыряет, бьет и пинает его ногами, вынужденного под угрозой кинжала, приставленного к его горлу, поднимать голову и подвергаться всевозможным оскорблениям. Какое жалкое бесчестье! Какое низкое унижение! Однако даже здесь, говорит историк, он выказал некоторые признаки присутствия духа, не совсем выродившегося. Трибуну, который оскорблял его, он ответил: *Я еще твой император****.

Мы никогда не прощаем абсолютного отсутствия сознания своего я и достоинства характера, т. е. надлежащего чувства того, что нам должно быть воздано, будь то в обществе либо же в обычном житейском обиходе.

* Réflexion 10 sur Longin.

** Plutarch., Phoc.⁵⁶, 36.

*** Tacit., Hist., lib. III, 84. Автор, начиная свое повествование, говорит: «*Laniata veste, foedum spectaculum ducebatur, multis increpantibus, nullo inlacrimante: deformitas exitus misericordiam abstulerat*»⁵⁷. Чтобы полностью понять этот способ мышления, мы должны принять во внимание принципы древних, в силу которых не следовало добиваться продления своей жизни, после того как она стала бесчестной. Но так как человек всегда имел право распоряжаться своей жизнью, то затем стало обязанностью [в этом случае] отказываться от нее.

Этот порок составляет то, что мы справедливо называем *низостью*; последняя имеет место, когда человек может унизиться до самого низкого рабства, чтобы добиться своих целей, заискивать перед теми, кто оскорбляет его, и унижать себя близостью и доверительным отношением к недостойным, стоящим ниже его людям. Определенная степень благородной гордости и самоуважения столь необходима, что отсутствие их в душе неприятно так же, как отсутствие носа, глаза или какой-либо из наиболее важных частей лица или членов тела *.

Полезность *мужества* как для общества, так и для лица, обладающего им, является очевидной основой достоинства. Но любому, кто должным образом рассматривает вопрос, станет ясно, что это качество обладает особым блеском, который всецело исходит от него самого и неотделимого от него благородного подъема. Его образ, начертанный художниками и поэтами, обнаруживает в каждой из своих черт возвышенность и смелую уверенность, которая привлекает взор, пробуждает к нему привязанность и наделяет благодаря симпатии такой же возвышенностью чувства каждого, кто его наблюдает.

Столь блестящими красками рисует Демосфен Филиппа там, где оратор защищает свое правление и оправдывает упорную любовь к свободе, которую он внушал афинянам! «Я видел Филиппа,— говорит он,— того, с кем вы решительно сражались, в то время, когда он стремился к созданию империи и к господству, подвергая себя всяческим опасностям. Его глаз был пронзен, его шея вывихнута, рука и бедро изранены,—любую часть своего тела, которую отнимала у него судьба, он с радостью отдавал, лишь бы иметь возможность жить в чести и славе с тем, что оставалось. И следует еще сказать, что он, рожденный в Пелле, месте до этого незначительном и неизвестном,

* Отсутствие добродетели часто может быть пороком, и притом самым значительным. Примером служит как неблагодарность, так и низость. Там, где мы ожидаем встретить красоту, разочарование влечет за собой неприятное ощущение и вызывает восприятие настоящего безобразия. Ничтожность характера так же отвратительна и презренна. Там, где человек не имеет чувства собственного достоинства, и нам, вероятно, не следует оценивать его сколько-нибудь более высоко. И если какой-либо человек, который гнет шею перед теми, кто выше его, ведет себя спесиво по отношению к лицам нижестоящим (а это случается нередко), то такая противоречивость поведения, вместо того чтобы исправить первый порок, чрезвычайно обостряет его путем добавления еще более отвратительного порока. См. гл. VIII, «О качествах, непосредственно приятных другим лицам».

был вдохновлен столь высоким честолюбием и жаждой славы, в то время как вы, афиняне, и т. д.» *.

Эти похвалы вызывают самое живое восхищение. Но взгляды, выражаемые оратором, не выводят нас за пределы образа самого героя и не рассматривают будущие выгодные последствия его доблести.

Воинственный характер римлян, воспламеняемый их непрерывными войнами, сделал их уважение к мужеству столь высоким, что в их языке оно было названо *добродетелью*, дабы отличить его от всех других моральных качеств и возвысить его над ними. *Свевы*, по словам Тацита, *украшали себя прической с похвальным намерением: не для того, чтобы прихорашиваться для любовных дел, но только имея в виду своих врагов, для того, чтобы казаться выше ростом и приобрести более устрашающий вид* **. Это мнение историка, которое выглядело бы несколько странным у других народов и в другие эпохи.

Согласно Геродоту, скифы, оскальпировав своих врагов, специально выделывали содранную кожу и использовали ее в качестве полотенец, а тот, кто имел наибольшее число таких лоскутов, был наиболее почитаем среди них ***. Воинственная смелость у этой нации, как и у некоторых других, была столь сильной, что она разрушала чувства человеколюбия — добродетели, конечно, гораздо более полезной и привлекательной.

В самом деле, можно заметить, что у всех нецивилизованных наций, еще не вполне убедившихся из опыта в преимуществах, сопровождающих благодетельность, справедливость и социальные добродетели, мужество рассматривается как самое высокое качество и больше всего прославляется поэтами, его поощряют родители и наставники, да и вообще оно является предметом восхищения публики. Этика Гомера в данном отношении очень отличается от этики его тонкого подражателя Фенелона и вполне соответствует эпохе, когда один герой, как отмечал Фукидид, мог спросить другого, насколько его не обижая, не разбойник ли он ****. Такой же в значительно более позднее время была система этики, господствовавшая во многих варварских частях Ирландии, если мы можем доверять тому рассудительному описа-

* Pro corona ⁵⁸, 67, 68.

** De moribus Germ. ⁵⁹, 38.

*** Lib. IV, 64.

**** Lib. I, 5.

нию состояния этого королевства, которое дает Спенсер^{*60}.

Такого же типа добродетелью, как и мужество, является невозмутимое философское *спокойствие*, которое возвышается над страданием, печалью, гневом и всякими ударами враждебной судьбы. Сознывая собственную добродетельность, говорят философы, мудрец возвышается над случайностями жизни и, надежно укрытый в замке мудрости, смотрит сверху вниз на копошащихся где-то внизу смертных, занятых погоней за славой, богатством, почетом и всякими легкомысленными наслаждениями. Эти притязания, когда их доводят до крайности, являются, несомненно, чрезмерными для человеческой природы. Однако они исполнены величия, которое захватывает наблюдателя и вызывает его восхищение. И чем ближе мы приближаемся на практике к этому величественному спокойствию и безразличию (а мы должны отличать его от тупой бесчувственности), тем более надежного удовольствия достигнем мы сами и тем большее величие духа явим миру. Философское спокойствие воистину может рассматриваться как вид духовного величия.

Кто не восхищается Сократом, его постоянной безмятежностью и удовлетворенностью среди величайшей нищеты и семейных неурядиц, его твердым презрением к богатству и его полной духовного величия заботой о сохранении свободы, когда он отверг всякую помощь со стороны друзей и учеников и уклонился даже от того, чтобы каким-либо обязательством поставить себя в зависимость? У Эпиктета не было даже двери в его маленьком доме или лачуге, и поэтому он вскоре лишился своей железной лампы, единственного имущества, которое у него было. Но, решив разочаровать всех грабителей в будущем, он заменил ее земляной лампой, которой он очень мирно с тех пор владел.

Древние герои в философской сфере, так же как и на войне и в гражданской жизни, обладали величием и силой чувства, которые удивляют наши слабые души и опрометчиво отвергаются нами как сверхъестественные и необычайные. В свою очередь я позволю себе предположить,

* Обычной практикой среди сыновей их знати, говорит он, является следующее: как только они оказываются способными пользоваться оружием, они собирают трех или четырех бродяг или кого-либо из мужичья (*кепн*), с которыми затем праздно разгуливают по стране вдоль и поперек, питаюсь только мясом. В конце концов каждый из них попадает в какую-нибудь плохую историю. Когда же это становится известным, то с этого времени его считают достойным и обладающим мужеством человеком.

что эти герои имели бы равные основания рассматривать как нечто романтическое и неправдоподобное ту степень человеколюбия, милосердия, порядка, спокойствия и других социальных добродетелей, которых мы достигли в наши времена в осуществлении правительственной власти, если бы кто-нибудь из них был в состоянии в то время получить об этом ясное представление. Такова компенсация, которую выдает природа или, скорее, воспитание при распределении высоких качеств и добродетелей в разные эпохи.

[Моральная] ценность *благожелательности*, возникающая из ее полезности и ее тенденции способствовать благу человечества, уже была объяснена нами; она является, несомненно, источником *значительной* части того уважения, которое столь повсеместно оказывают этому чувству. Но согласимся также, что сама мягкость и деликатность данного чувства, его подкупающая нежность, ласковость его выражения, связанная с ним тонкая предупредительность и весь тот поток взаимного доверия и заботы, который имеет место при теплом любовном и дружеском расположении, согласимся, говорю я, что эти чувствования, будучи очаровательны сами по себе, с необходимостью передаются тому, кто их наблюдает, и вызывают у него такую же нежность и чувствительность. У нас обычно появляются слезы на глазах, когда мы проникаемся теплым чувством такого рода. Наша грудь вздымается, сердце волнуется, и каждая чувствительная частица нашего тела приходит в движение, доставляя нам самое чистое и приятное наслаждение.

Когда поэты описывают Елисейские поля, счастливые обитатели которых не нуждаются в помощи друг друга, они, однако, изображают их поддерживающими постоянные отношения любви и дружбы и тешат нашу фантазию приятными образами этих нежных и мягких аффектов. Идея благодушного спокойствия в пастушеской Аркадии приятна в силу оснований, аналогичных тем, которые были рассмотрены выше*.

Кто захотел бы жить среди постоянной брани, ссор и взаимных упреков? Грубость и жестокость этих эмоций беспокоят нас и вызывают у нас недовольство, мы страдаем, заражаясь ими и испытывая симпатию; мы не можем остаться безразличными зрителями, хотя бы и

* [См.] гл. V, «Почему полезность приятна», ч. 2.

было известно, что эти гневные аффекты не повлекут за собой никаких пагубных последствий.

Достоверным доказательством того, что [моральная] ценность благожелательности не выводится полностью из ее полезности, мы можем считать следующий факт. Мы не без упрека говорим о ком-либо *он слишком добр*, когда он делает более, чем того требуют его обязанности в обществе, и в своем внимании к другим лицам выходит за надлежащие пределы. Аналогичным образом мы можем сказать, что человек *слишком чистосердечен, неустрашим, безразличен к богатству*; это упреки, которые на деле в конечном счете обнаруживают больше уважения, чем многие панегирики. Привыкнув оценивать достоинства и недостатки характеров главным образом по их полезным или пагубным тенденциям, мы не можем воздержаться от того, чтобы применять осуждающий эпитет, когда обнаруживаем чувство, возвышающееся до такой степени, что оно приносит вред. Но в то же время может случиться, что его благородная возвышенность или привлекательная нежность так захватят сердце, что скорее укрепят нашу дружбу с соответствующей личностью и вызовут у нас еще большее уважение к ней*.

Любовные шашни и личные привязанности Генриха IV во Франции во времена гражданских войн Лиги часто вредили его интересам и его делу⁶¹. Но по крайней мере все молодые и испытывающие любовь люди, которые могут симпатизировать таким нежным страстям, согласятся, что именно указанная слабость (а они легко признают ее таковой) главным образом и вызывает у них любовь к этому герою и заинтересовывает их в его судьбе.

Беспредельная храбрость и решительная непреклонность Карла XII разоряли его собственную страну и тревожили всех его соседей, но они столь великолепны и величественны в своих проявлениях, что вызывают у нас восхищение и их даже можно было бы в известной мере оправдать, если бы они иногда не свидетельствовали слишком очевидно о сумасшествии и беспорядочности духа.

Афиняне претендовали на роль первооткрывателей земледелия и законов и всегда чрезвычайно высоко

* Веселость вряд ли могла бы вызывать осуждение, когда она избыточна, если бы распушенное ликование, не имеющее должной причины или предмета, не было верным симптомом и признаком глупости и вследствие этого не внушало бы отвращения.

оценивали себя, исходя из тех выгод, которые они принесли тем самым всему человеческому роду. Они также гордились, и не без основания, своими военными предприятиями, особенно теми, которые были осуществлены ими в борьбе с бесчисленным флотом и сухопутными войсками персов, вторгшимися в Грецию во времена правления Дария и Ксеркса. Но хотя в данном случае мирная и военная слава несравнимы с точки зрения полезности, мы обнаруживаем, что ораторы, которые написали столь искусные панегирики этому известному городу, главным образом ликовали по поводу его военных успехов. Лисий, Фукидид, Платон и Исократ обнаруживают одно и то же пристрастие, которое хотя и осуждается здравым рассудком и спокойным размышлением, но является очень естественным для человеческого духа.

Можно заметить, что величайшая прелесть поэзии заключается в живых картинах величественных аффектов: великодушия, мужества, пренебрежения к судьбе, а также аффектов нежной привязанности, любви и дружбы, которые согревают сердце и возбуждают в нем подобные же чувства и эмоции. И хотя можно видеть, что аффекты любого типа, даже такие неприятные, как горе и гнев, когда их вызывает поэзия, приносят удовлетворение, которое не легко объяснить исходя из механизма природы, однако эти более изысканные и тонкие аффекты оказывают на нас особое воздействие и нравятся нам благодаря более чем одной причине или принципу; не будем забывать и того, что только они и интересуют нас в судьбе представленных нам лиц или вызывают какое-либо уважение и одобрительное отношение к их характеру.

И можно ли сомневаться в том, что этот поэтический талант, необходимый, чтобы приводить в движение аффекты и возбуждать *патетические* и *возвышенные* чувства, сам является весьма значительным достоинством и, будучи особо ценным из-за его чрезвычайной редкости, может вознести личность, обладающую им, превыше всякого иного лица того века, в котором она живет?

Умное, расчетливое, уверенное и мягкое правление Августа, которого украшало все великолепие его знатного рода и императорской короны, сделали его лишь весьма неравным соперником славы Вергилия, который не положил на противоположную чашу весов ничего, кроме божественной красоты своего поэтического гения.

Сама по себе чувствительность к этой красоте, или *утонченность* вкуса, прекрасна в любом характере, ибо она сообщает нам самое чистое, продолжительное и невинное наслаждение.

Все это примеры различных видов достоинства, которые оцениваются исходя из того непосредственного удовольствия, которое они приносят лицам, обладающим ими. Никакие ожидания пользы или будущих выгодных последствий не включаются в это чувство одобрения, однако оно в какой-то мере похоже на то другое чувство, которое возникает благодаря представлениям об общественной или частной пользе. Оба этих чувства вызываются, как мы можем наблюдать, одной и той же социальной симпатией, или сочувствием к человеческому счастью или несчастью, и такую аналогичность всех частей данной теории можно по справедливости рассматривать как ее подтверждение.

ГЛАВА VIII

О КАЧЕСТВАХ, НЕПОСРЕДСТВЕННО ПРИЯТНЫХ ДРУГИМ ЛИЦАМ *

Подобно тому как взаимные столкновения в *обществе* и противоположность интересов и себялюбия [людей] вынудили человечество установить законы *справедливости*, чтобы сохранить преимущества взаимной помощи и поддержки, вечные противоречия человеческой гордости и сомнения в житейском общении (*company*) привели к установлению правил *хороших манер*, или *воспитанности*, рассчитанных на то, чтобы облегчить общение умов и спокойную беседу. Среди хорошо воспитанных людей соблюдается взаимное уважение, презрение к другим лицам не высказывается, авторитет оказывается завуалирован, и каждому по очереди уделяется внимание. Поддерживается легкое течение беседы без горячности, без каких-либо нарушений, без стремления кого-либо одержать победу над другими и без того, чтобы кто-либо обнаруживал дух превосходства. Это внимание и заботливость непосредственно *приятны* другим

* Сущность и подлинное определение добродетели заключаются в том, что это есть *духовное качество, приятное для каждого и одобряемое каждым, кто рассматривает его или размышляет о нем*. Но некоторые качества вызывают удовольствие потому, что они полезны обществу или полезны и приятны самой личности. Другие же вызывают его более непосредственно. Именно так обстоит дело с добродетелями того типа, который рассматривается здесь.

лицам независимо от каких-либо соображений о полезности или стремлений к выгоде. Такие качества вызывают привязанность, способствуют уважению и чрезвычайно усиливают достоинства личности, которая с их помощью упорядочивает свое поведение.

Многие формы хороших манер условны и случайны. Но то, что они выражают, остается неизменным. Испанец выходит из своего дома ранее гостя, чтобы показать, что он оставляет его хозяином всего. В других странах хозяин обычно в знак уважения и внимания выходит последним.

Но чтобы человек был вполне *приятным для общества*, он должен обладать кроме хороших манер еще *остроумием* (wit) и *сообразительностью* (ingenuity). Что такое остроумие, может быть, будет и нелегко определить. Но нетрудно, конечно, указать, что это качество, непосредственно *приятное* для других и вызывающее при первом же его обнаружении живую радость и удовлетворение в каждом, кто имеет какое-либо представление о нем. При объяснении различных типов и видов остроумия воистину могла бы пригодиться самая глубокая метафизика. И многие его виды, которые ныне воспринимаются лишь благодаря свидетельствам вкуса и чувства, возможно, могут быть объяснены посредством более общих принципов. Но для нашей настоящей цели достаточно, что остроумие воздействует на вкус и чувство и, даруя непосредственное наслаждение, является надежным источником одобрения и привязанности.

В странах, где люди отводят большую часть своего времени беседам, визитам и собраниям, их, так сказать, *компанейские* качества пользуются самым высоким уважением и составляют главную долю личного достоинства. В странах, где люди в большей мере являются домоседами и либо занимаются делами, либо развлекаются в узком кругу знакомых, пользуются уважением в основном более солидные качества. Так, я часто наблюдал, что у французов о незнакомце спрашивают прежде всего, *любезен ли он, остроумен ли он*. В нашей же собственной стране главная похвала — это всегда признание того, что данный человек *добропорядочен и здраво мыслит*.

В беседе живость диалога *приятна* даже для тех, кто не желает принимать какого-либо участия в данном обсуждении. Следовательно, весьма мало одобрения заслужит рассказчик длинных историй или помпезный декламатор. Большинство людей хотят сами участвовать в бе-

седе и весьма неприязненно относятся к *болтливости* других лиц, лишаящей их права, к соблюдению которого они, естественно, стремятся столь рьяно.

Существует разновидность безвредных *лгунов*, которые часто встречаются в обществе и льнут ко всему удивительному. Их обычное намерение состоит в том, чтобы нравиться публике и занимать ее. Но так как люди больше всего находят удовольствия в том, что они представляют себе в качестве истины, то эти лица крайне заблуждаются насчет средств понравиться и навлекают на себя всеобщее порицание. Известное попустительство, однако, проявляется в отношении лжи или выдумки в *юмористических* рассказах, потому что они действительно приятны и занимательны, истинность же не имеет здесь никакого значения.

Красноречие, талант любого рода и даже здравый рассудок и ясное суждение, достигающие выдающегося уровня и применяемые лицами значительного достоинства и тонкой проницательности,— все эти дарования представляются непосредственно приятными и обладают достоинством, отличным от их полезности. Редкость, которая столь увеличивает цену каждой вещи, также должна придавать дополнительную ценность этим благородным талантам человеческого духа.

Скромность можно понимать по-разному, даже отвлекаясь от целомудрия, которое уже рассматривалось. Она означает иногда ту мягкость и утонченность чувства чести, тот страх перед пороком, ту боязнь нарушить права других лиц и обидеть их, то *опасение* (*rudor*), которое является подлинным стражем всякой добродетели и надежной гарантией против порока и испорченности. Но в ее наиболее обычном значении она противопоставляется *дерзости* и *высокомерию* и выражает неуверенность в нашем собственном суждении и должное внимание и уважение к суждениям других людей. У молодых людей это качество в особенности является несомненным признаком здравого смысла, равно как и надежным средством упрочить это достоинство, оставляя умы открытыми для наставлений и заставляя их стремиться к усовершенствованию. Но оно имеет, кроме того, прелесть для каждого очевидца, льстя его тщеславию и создавая видимость наличия послушного ученика, который воспринимает с подлинным вниманием и уважением всякое произносимое наставником слово.

Люди вообще гораздо более склонны переоценивать, чем недооценивать себя, несмотря на мнение

Аристотеля*. Это заставляет нас более опасаться избытка первого из упомянутых качеств и относиться с особым снисхождением ко всякой склонности быть скромным и застенчивым, оценивая ее как меньшую опасность впасть в порочную крайность соответствующего рода. Подобным же образом в странах, где люди предрасположены к излишней тучности, красота индивида ассоциируется с гораздо большей степенью худощавости, чем в странах, где таковая представляет собой самый обычный недостаток. Столь часто сталкиваясь со случаями какого-либо одного вида уродства, люди думают, что они никогда не смогут слишком удалиться от него, и всегда предпочитают симпатизировать всему противоположному. Аналогичным образом если бы всегда было дозволено самовосхваление и соблюдалась максима Монтеня насчет того, что следует искренне говорить *я разумен, я учен, я храбр, красив или мудр* (как, конечно, мы часто и думаем), если бы было так, говорю я, то, как поймет каждый, на нас обрушился бы такой поток наглости, который сделал бы общественную жизнь совершенно невыносимой. По этой причине обычай установил правило, согласно которому люди не должны позволять себе в обществе самовосхваления или хотя бы много говорить о себе, и только среди близких друзей или людей весьма мужественного поведения считается справедливым воздать себе должное. Никто не упрекнет Морица, принца Оранского, за то, что на вопрос, кого он считает первым полководцем эпохи, он ответил: *«Маркиз Спинола — второй из них»*; впрочем, можно заметить, что подразумевающееся тут самовосхваление выражено лучше, чем если бы оно было высказано прямо, без обиняков и маскировки.

Надо быть очень поверхностным мыслителем, чтобы считать, будто во всех случаях следует принимать за чистую монету проявления взаимного уважения и будто человек больше был бы уважаем, если бы не знал своих собственных достоинств и совершенств. Небольшую склонность к скромности даже в сокровенных чувствах расценивают благоприятно, особенно у молодых людей, а во внешнем поведении такая склонность должна быть весьма сильной. Но это не исключает благородной гор-

* Ethic ad Nicomachum, IV, 3, 37.

дости и самолюбия, которые могут открыто проявляться в полном объеме, когда кого-либо оговаривают или угнетают. Благородное, как называет его Цицерон, неповиновение Сократа в высшей степени прославилось во все века и, будучи соединено с обычной скромностью его поведения, составило картину яркого характера. Афинянин Ификрат, будучи обвинен в предательстве интересов своей страны, спросил обвинителя: *«Совершил ли бы ты в подобном случае такое же преступление?»* *«Никоим образом»*, — отвечал тот. *«И ты можешь вообразить, — вскричал герой, — что Ификрат совершил его?»* * Короче говоря, благородное самолюбие и самоуважение, хорошо обоснованные, скромно завуалированные и мужественно утверждаемые, несмотря на бедствия и клевету, являются очень возвышенными качествами, и достоинство их, по-видимому, вытекает из благородной возвышенности их чувствования или из их непосредственной приятности их обладателю; в обыкновенных же характерах мы одобряем склонность к скромности, которая есть качество, непосредственно приятное для других. Пагубный избыток первой добродетели, а именно наглость или высокомерие, непосредственно неприятен для других лиц; избыток же последней — для ее обладателя. Так устанавливаются границы этих обязанностей.

Желание добиться славы, почета или [хорошей] репутации среди других лиц настолько далеко от того, чтобы быть порицаемым, что кажется неотделимым от добродетели, таланта и благородного настроения духа. Общество ожидает и требует от тех, кто хочет нравиться, внимательного отношения даже к мелочам. И никто не удивится, если мы обнаружим, что человек в обществе носит более элегантное платье и проявляет больше красноречия, чем тогда, когда он приходит домой и проводит время в кругу своей семьи. В чем же тогда состоит *тщеславие*, которое столь справедливо расценивается как недостаток или несовершенство? Оно, по-видимому, заключается в столь неумеренном подчеркивании своих преимуществ в славе и достижениях, в столь назойливом и открытом притязании на похвалу и восхищение, которые оскорбительны для других людей и слишком сильно посягают на их тайное тщеславие и амбицию. Кроме того, это несомненный признак недостатка истинного величия и возвышенности духа, которые так украшают

* Quintil., lib. V, cap. 12.

любой характер, ибо откуда берется это страстное желание снискать одобрение, как не из того, что у вас нет справедливого права на него и вы не можете с обоснованной уверенностью ожидать, что оно всегда будет сопутствовать вам? Почему вы так назойливо сообщаете нам о высоком обществе, в котором вращаетесь, о любезностях, которые вам говорили, о почете и знаках внимания, которые выпали вам на долю, как не потому, что все это не в порядке вещей и не подразумевалось нами само собой, без каких-либо напоминаний?

Благопристойность, или сообразность возрасту, полу, репутации и положению в обществе, может быть отнесена к тем качествам, которые непосредственно приятны для других и благодаря этому получают похвалу и одобрение. Женственное поведение мужчины и грубые манеры женщины безобразны, ибо не подобают их характеру и отличаются от тех качеств, которые мы ожидаем от каждого из полов. Они подобны трагедии в комических сценах или комедии в сценах трагических. Такие диспропорции режут глаз и, вызывая неприятное чувство у зрителя, оказываются источником порицания и неодобрения. Это то *нарушение приличий*, которое так подробно объясняется Цицероном в его «Обязанностях»⁶².

Среди других добродетелей мы можем также выделить место *чистоплотности*, поскольку она естественно делает нас приятными для других и является немалым источником любви и привязанности. Никто не будет отрицать, что неряшливость в этом отношении представляет собой недостаток. И поскольку недостатки есть не что иное, как небольшие пороки, и данный недостаток не может иметь другого источника, кроме неприятного ощущения, которое он возбуждает в других, мы можем на этом примере, кажущемся столь тривиальным, отчетливо проследить источник моральных различий, в отношении которого ученые столь сильно погрязли в массе хитросплетений и ошибок.

Однако помимо всех *приятных* качеств, прелесть которых проистекает из истоков, которые мы можем в известной степени объяснить и оценить, остается еще нечто таинственное и необъяснимое, нечто такое, что дает непосредственное удовлетворение тому, кто его наблюдает; но как, почему, по какой причине — на определение этого последний претендовать не может. Существует *умение держать себя*, изящество, легкость, мягкость, и я не знаю, что еще; этими качествами некоторые люди об-

ладают в большей степени, чем другие; качества эти очень сильно отличаются от внешней красоты и миловидности и тем не менее завоевывают наши симпатии почти столь же внезапно и властно. И хотя об *изящных манерах* говорят, главным образом имея в виду страсть между полами, где скрытая магия легко объяснима, но, конечно, они в значительной мере оказывают преобладающее влияние на все наши оценки характеров и составляют немалую часть личного достоинства. Следовательно, относительно этого вида совершенств надлежит положиться на слепые, но надежные показания вкуса и чувства; его следует рассматривать как часть этики, оставленную природой для того, чтобы сбить спесь с философии и заставить ее почувствовать узость ее границ и незначительность ее достижений.

Мы одобряем другого человека за его остроумие, воспитанность, скромность, благопристойность и любые иные приятные качества, которыми он обладает, хотя бы такой человек и не был нашим знакомым и никогда не доставлял нам благодаря этим достоинствам никаких удовольствий. Идея, которую мы образуем о воздействии этих качеств на окружающих, оказывает благоприятное воздействие на наше воображение и вызывает у нас чувство одобрения. Этот принцип входит также во все суждения, образуемые нами относительно манер и характеров.

ГЛАВА IX

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ЧАСТЬ I

По справедливости может показаться удивительным, что какой-то человек в Новое время находит необходимым доказывать путем тщательного рассуждения, что *личное достоинство*⁶³ всецело состоит в обладании духовными качествами, *полезными* или *приятными самой этой личности* или *другим людям*. Можно было бы ожидать, что этот принцип пришел бы на ум уже первому примитивному и неумелому исследователю морали и был бы принят благодаря его очевидности без каких-либо рассуждений или споров. Все, что так или иначе ценно, столь естественно попадает в рубрику *полезного* или *приятного* (*useful or agreeable, the utile or the dulce*), что нелегко представить себе, почему мы должны всегда

искать еще чего-то и рассматривать этот вопрос в качестве предмета тщательного исследования, или изыскания. И поскольку каждая полезная или приятная вещь должна обладать данными качествами по отношению или к *самой этой личности*, или к *другим людям*, то полное изображение или описание достоинства кажется чем-то возникающим столь же естественно, как тень, отбрасываемая солнцем, или образ, возникающий от отражения чего-либо в воде. Если земля, на которую ложится тень, не вспахана и ровна и поверхность, от которой отражается образ, спокойна и безмятежна, то немедленно без какого-либо искусства или усилий будет получено точное отображение фигуры. И, по-видимому, разумно допустить, что системы и гипотезы исказили наше естественное понимание, если столь простая и очевидная теория могла так долго ускользать от самого тщательного исследования.

Но что бы ни случилось с философией, в обычной жизни все же безоговорочно принимают эти принципы, и никакое другое основание похвалы или порицания никогда не приходит на ум, когда мы расхваливаем или высмеиваем, одобряем или осуждаем человеческие действия и поведение. Если мы будем наблюдать людей, когда они заняты делами или развлечениями, рассуждениями или беседой, мы обнаружим, что, за исключением школ, они нигде не испытывают относительно этого каких-либо затруднений. Что более естественно, чем, например, следующий диалог? Вы очень счастливы, говорит, предположим, кто-либо, обращаясь к другому, что выдали свою дочь за Клеанта. Он честный и гуманный человек. Каждый, кто общался с ним, убедился в *справедливости* и *доброте* его обращения*. Я поздравляю вас, говорит другой по поводу радужных надежд относительно зятя, ибо его усердные занятия по изучению законов, остроумия его ума и рано приобретенное знание людей и дел предсказывают ему величайший почет и успехи**. Вы удивляете меня, вступает в беседу третий, когда говорите о Клеанте как о деловом и прилежном человеке. Я встретил его недавно в кругу очень веселой компании, и он вносил оживление в беседу и направлял ее ход. Столько остроумия в сочетании с хорошими манерами, так много любезности, но без жеманства, такие тон-

* Качества, полезные другим лицам.

** Качества, полезные нам самим. Гл. VI.

кие познания, выражаемые в столь изысканной форме, я никогда не встречал прежде у кого-либо *. Вы восхищались бы им еще больше, говорит четвертый, если бы знали его более близко. Та веселость, которую вы можете заметить в нем,—это не внезапная вспышка, вызванная компанией, она пронизывает весь его образ жизни и позволяет ему сохранять постоянную безмятежность в выражении лица и равновесие души. Он встретился с суровыми испытаниями, несчастьями и опасностями, но благодаря величию своего духа преодолел их все **. Тот образ Клеанта, джентльмены, какой вы здесь нарисовали, вскричал бы я,—это законченное совершенство! Каждый из вас прибавил штрих к его портрету, и вы, сами того не зная, превзошли все картины, написанные Грацианом или Кастильоне⁶⁴. Философ может избрать этот характер в качестве образца совершенной добродетели.

И подобно тому как каждое качество, которое полезно или приятно нам самим или другим людям в обычной жизни, считается частью личного достоинства, ничто другое никогда не окажется принятым в тех случаях, когда люди судят о вещах, исходя из естественных, не искаженных предрассудками оснований, а не из обманчивых толкований суеверия и ложной религии. Безбрачие, пост, епитимья, умерщвление плоти, самоотречение, униженность, обет молчания и одиночества и целый ряд монашеских добродетелей—по какой же еще причине все это отвергается здравомыслящими людьми, как не потому, что это отнюдь не способствует какой-либо [полезной] цели: не помогает человеку достичь счастья в мире, не делает его более ценным членом общества, не воспитывает его для компанейских развлечений, не увеличивает его собственную возможность доставить себе радость? Наоборот, мы наблюдаем, что все они препятствуют достижению этих желанных целей, притупляют ум и огрубляют сердце, заставляют тускнеть фантазию и портят нрав. Поэтому мы на справедливом основании заносим их в противоположную рубрику, помещаем их в список пороков, и никакое суеверие не обладает достаточным влиянием на людей в нашем мире, чтобы полностью извратить эти естественные чувства. Мрачный свихнувшийся фанатик после своей смерти может найти место в календаре, но едва ли когда-либо, пока он жив, кто-либо, кроме таких

* Качества, непосредственно приятные другим. Гл. VIII.

** Качества, непосредственно приятные нам самим. Гл. VII.

же иступленных и унылых людей, как и он сам, допустит его в общество и завяжет с ним близкие отношения.

И по-видимому, для данной теории благотворно, что она не занимается вульгарным спором о том, в какой *степени* благожелательность или себялюбие преобладают в человеческой природе, спором, который, наверное, никогда не приведет к какому-либо результату как вследствие того, что людей, которые принимают в нем участие, нелегко убедить, так и вследствие того, что явления, на которые может сослаться каждая из сторон, столь разьединены и неопределенны, а также допускают столь много истолкований, что едва ли возможно точно их сравнивать и делать из них какие-либо определенные выводы или заключения. Для нашей нынешней цели достаточно, если будет допущено,—а это, конечно, было бы в высшей степени абсурдно оспаривать,—что в нашем сердце существует известная благожелательность, какой бы незначительной она ни была, и какая-то искра дружеского участия к человеческому роду, а в нашей природе есть некое голубиное начало наряду с началами волка и змеи. Допустим, что эти благородные чувства столь слабы, что они недостаточны даже для того, чтобы пошевелить рукой или пальцем, они должны, однако, направлять решения нашего ума и в тех случаях, когда все явления одинаковы, трезво отдавать предпочтение тому, что полезно и служит человечеству, перед тем, что пагубно и опасно. Следовательно, немедленно возникают *моральное различие*, обычное чувство осуждения или одобрения, склонность, какой бы слабой она ни была, к объектам одного и соответствующее отвращение к объектам другого. Мыслители, которые так ревностно настаивают на том, что у человеческого рода преобладает эгоизм, никоим образом не будут шокированы, услышав о слабых чувствах добродетели, воплощенных в нашей натуре. Напротив, окажется, что они с одинаковой легкостью поддерживают как один, так и другой принцип, и свойственный им дух сатиры (так как здесь скорее проявляется он, чем дух испорченности), естественно, вызывает к жизни оба мнения, которые воистину находятся в сильнейшей и почти неразрывной связи.

Скупость, честолюбие, тщеславие и все аффекты, обычно, хотя и неправильно, охватываемые наименованием *себялюбие*, исключаются здесь из нашей теории относительно происхождения морали не потому, что они слишком слабы, но потому, что они не имеют соответству-

ющей направленности. Понятие морали подразумевает некоторое общее всему человечеству чувство, которое рекомендует один и тот же объект как заслуживающий общего одобрения и заставляет каждого человека или большинство людей соглашаться друг с другом, приходя к одному и тому же мнению или решению относительно него. Это понятие подразумевает также некоторое чувство, настолько всеобщее и всеобъемлющее, что оно распространяется на все человечество и делает поступки и поведение даже наиболее удаленных лиц объектом одобрения или осуждения в соответствии с тем, согласуются или не согласуются таковые с установленными правилами подобающего (*right*). Эти два необходимых обстоятельства связаны только с чувством человеколюбия, на котором мы здесь настаивали. Другие аффекты вызывают в груди каждого множество сильных чувств желания или отвращения, привязанности или ненависти. Но они не настолько всеобщие и всеохватывающие, чтобы быть основанием для какой-либо общей системы или установившейся теории осуждения или одобрения.

Когда один человек называет другого своим *врагом*, *соперником*, *оппонентом*, *противником*, становится понятно, что он говорит языком себялюбия и выражает чувства, свойственные лишь ему самому и возникающие под влиянием его частных обстоятельств и положения. Но, наделяя какого-нибудь человека эпитетами *порочного*, *мерзкого* или *развратного*, он говорит на другом языке и выражает чувства, с которыми по его ожиданиям должны согласиться все, кто его слушает. Он должен, следовательно, оставить в стороне свое частное и особенное положение и выбрать точку зрения, общую ему с другими людьми. Он должен выдвинуть некоторый общий принцип человеческой природы и затронуть такую струну, которая прозвучала бы в унисон с чувствами всего человечества. Поэтому, если он намеревается выразить то, что данный человек обладает качествами, направленность которых пагубна для общества, то он выбрал [именно] такую общую точку зрения и затронул принцип человеколюбия, с которым до известной степени согласится каждый человек. До тех пор пока человеческое сердце состоит из тех же самых элементов, что и ныне, оно никогда не будет всецело безразлично к общественному благу и к определенной направленности характеров и нравов. И хотя эту склонность к человеколюбию нельзя, как правило, считать столь же сильной, как

тщеславие или честолюбие, однако только она, будучи присуща всем людям, может быть основанием морали или какой-либо общей системы порицания или похвалы. Честолюбие одного человека не есть честолюбие другого, и один и тот же объект не будет удовлетворять обоих. Но человеколюбие одного лица есть человеколюбие каждого, и один и тот же объект затрагивает этот аффект во всех человеческих существах.

Однако чувства, вырастающие из человеколюбия, не только одинаковы у всех человеческих существ и вызывают у них одинаковое одобрение или осуждение, они также охватывают все человеческие существа, и нет никого, чье поведение или характер не были бы благодаря таким чувствам объектом одобрения или осуждения каждого. Напротив, те другие аффекты, которые обычно именуют эгоистическими, вызывают различные чувства у каждого индивида в соответствии с его особым положением, в то же время большая часть человечества для них крайне безразлична и лишена интереса. Всякий, кто оказывает мне высокое уважение, льстит моему тщеславию; тот же, кто выражает по отношению ко мне презрение, огорчает и печалит меня. Но поскольку мое имя известно лишь незначительной части человечества, то мало кто попадает в сферу этого аффекта или возбуждает благодаря ему мою склонность или отвращение. Но если вы изображаете тираническое, наглое или варварское поведение в любой стране или в любую эпоху, мой взор вскоре обращается к пагубной направленности такого поведения и я испытываю чувство отвращения и неудовольствия по отношению к нему. Ни один характер, как бы ни был он мне далек, не может быть с этой точки зрения совершенно для меня безразличен. То, что выгодно обществу или самой данной личности, должно все же предпочитаться. И всякое качество или действие любого человеческого существа вследствие этого должно быть включено в некоторый класс или подведено под некоторое наименование, выражающее общее одобрение или осуждение.

Итак, что же еще может нам понадобиться, чтобы отличить чувства, зависящие от человеколюбия, от чувств, связанных с каким-либо иным аффектом, или получить удовлетворительный ответ на вопрос о том, почему первые, а не последние являются источником морали? Всякий раз, когда чье-либо поведение заслуживает моего одобрения, затрагивая мое человеколюбие, оно получает также похвалу всего человечества, воздей-

ствуя на него с тем же основанием. Но то, что служит моей скупости или честолюбию, потворствует этим аффектам лишь во мне и не затрагивает скупости или честолюбия остального человечества. Нет ни одной черты в поведении какого-либо человека при условии, что оно имеет благожелательную направленность, которая не согласовывалась бы с моим человеколюбием, сколь бы далека от меня ни была данная личность. Но всякий человек, который настолько далек от меня, что не препятствует и не способствует удовлетворению моей скупости и моего честолюбия, рассматривается с точки зрения этих аффектов как совершенно безразличный. Следовательно, различие между двумя указанными видами чувств столь велико и очевидно, что язык вскоре должен запечатлеть его и изобрести особый ряд терминов для того, чтобы выразить те всеобщие чувства порицания или одобрения, которые возникают из человеколюбия и представлений об общей пользе и наоборот. Тогда появляются понятия *добродетели* и *порока*, получает признание мораль, образуются некоторые общие идеи относительно человеческого поведения, таких-то мер начинают ожидать от человека при таких-то ситуациях, такое-то действие определяется как согласующееся с нашим абстрактным правилом, а некоторое другое — как противоречащее ему. И посредством таких всеобщих принципов нередко контролируются и ограничиваются частные чувства себялюбия*.

* Кажется достоверным исходя как из разума, так и из опыта, что примитивный и невежественный дикарь подчиняет свою любовь и ненависть главным образом идеям относительно частной пользы и вреда и имеет лишь слабые представления об общем правиле или системе поведения. Человека, который противостоит ему в сражении, он искренне ненавидит не только в настоящий момент, что почти неизбежно, но и всегда после, удовлетворяясь, только если такой человек подвергается самому крайнему наказанию и мести. Но мы, привыкнув к обществу (*society*) и более широко смотря на вещи, считаем, что такой человек служит своей собственной стране и обществу (*community*), что каждый в том же положении делал бы то же, что мы сами при подобных обстоятельствах вели бы себя так же и что вообще человеческое общество наилучшим образом поддерживают именно такие принципы. И с помощью этих предположений и представлений мы в известной мере исправляем наши более примитивные и узкие аффекты. И хотя во многом наша дружба и вражда по-прежнему повинуются частным соображениям выгоды и вреда, мы по крайней мере воздаем должное общим правилам, которые привыкли уважать, когда обычно извращаем поведение нашего противника, приписывая ему злобу и несправедливость, чтобы дать выход тем аффектам, которые возникают из себялю-

На примере народных мятежей, призывов к бунту, партийных раздоров, паники и всех аффектов, которые разделяются толпой, мы можем уяснить себе воздействие общества, проявляющееся при возбуждении и поддержании любых эмоций, когда наиболее необузданные беспорядки, как мы обнаруживаем, возникают в силу указанного обстоятельства по самым незначительным и легковесным поводам. Солон был не слишком жестоким, хотя, быть может, и несправедливым законодателем, наказывавшим тех, кто сохранял нейтралитет в гражданских войнах; и я полагаю, что немногие навлекли бы на себя наказание в таких случаях, если бы их привязанности и рассуждения расценивались как достаточные для того, чтобы простить их. Никакой эгоизм да, верно, и никакая философия недостаточно сильны, чтобы поддержать всеобщую холодность и безразличие, и нужно быть либо больше чем человеком, либо меньше чем человеком, чтобы не загореться общим огнем. Что же удивительного в том, что моральные чувства оказываются в жизни столь влиятельными, хотя они проистекают из принципов, которые могут на первый взгляд показаться незначительными и слабыми? Но эти принципы, как мы должны отметить, являются социальными и всеобщими. Они образуют в некотором смысле *партию* человеческого рода против порока или беспорядка, общего врага человечества. И поскольку благожелательная забота о других лицах в большей или меньшей степени распространена среди всех людей и одинакова у всех, то она часто фигурирует в рассуждениях, взлелеивается обществом и поощряется в беседах, а осуждение и одобрение, являющиеся ее результатом, пробуждаются из той летаргии, в которой они, вероятно, пребывали бы в одинокой и неразвитой натуре. Другие аффекты, хотя, быть может, первоначально и более сильные, будучи эгоистичными и частными, оказываются при этом подавлены и уступают господство над нашими душами указанным социальным (social) и общественным (public) принципам.

Другим источником присущего нам склада, придающим огромную дополнительную силу нравственному

бия и частного интереса. Когда сердце исполнено ярости, оно никогда не испытывает недостатка в претензиях такого рода, хотя иногда они столь же легкомысленны, как и те, под влиянием которых Гораций, будучи почти раздавлен упавшим деревом, обвинял в отцеубийстве того, кто это дерево посадил.

чувству, является любовь к славе, которая столь бесконтрольно управляет всеми благородными душами и часто представляет собой главную цель всех их намерений и предприятий. Благодаря нашему непрерывному и ревностному стремлению к известности, имени, репутации в свете мы часто выставляем на обозрение наши собственные манеры и поведение и учитываем, как они выглядят в глазах тех, кто близок нам или связан с нами каким-либо отношением. Эта постоянная привычка рассматривать самих себя, так сказать, в отраженном виде придает живость всем чувствам подобающего и неподобающего и порождает в благородных натурах определенное почтение к самим себе, равно как и к другим, представляющее собой надежнейшую гарантию всякой добродетели. Телесные удобства и удовольствия постепенно утрачивают свое значение, тогда как духовная красота и нравственное изящество старательно приобретаются, и дух преуспевает в любом совершенстве, которое может украсить разумное создание.

Вот где проявляется наиболее совершенная нравственность, которая нам известна; вот где обнаруживается сила многих симпатий! Наше нравственное чувство само по себе обладает в основном такой природой, и наше уважение к репутации других возникает, по-видимому, только из заботы о сохранении нашей собственной репутации. Чтобы добиться этой цели, мы находим необходимым поддерживать наше шаткое суждение одобрением человечества.

Но чтобы мы могли уладить все вопросы и устранить, если это возможно, любую трудность, допустим, что все приведенные рассуждения ложны. Допустим, что, растворя удовольствие, возникающее благодаря видам на пользу в будущем, в чувствах человеколюбия и симпатии, мы следуем ложной гипотезе. Признаем необходимым найти некоторое другое объяснение тем похвалам, которые воздаются объектам всякого рода — одушевленным, неодушевленным или разумным, если они имеют направленность, способствующую благоденствию и выгоде человечества. Как бы ни было трудно представить себе, что объект одобряют благодаря его направленности к определенной цели, тогда как сама цель остается совершенно безразлична, поверим в такую несуразность и рассмотрим, какие следствия из этого вытекают. Предшествующее описание или определение *личного достоинства*⁶⁵ должно сохранить при этом свою очевидность и значение. Следует допустить, что всякое качество духа,

которое *полезно* или *приятно самой данной личности* или *другим лицам*, вызывает удовольствие у того, кто их наблюдает, возбуждает его уважение и наделяется почетным именем добродетели или [морального] достоинства. Разве не ценятся справедливость, верность, честь, правдивость, верноподданство, целомудрие лишь благодаря их направленности на благо общества? Разве эту направленность можно отделить от человеколюбия, благожелательности, милосердия, великодушия, благодарности, умеренности, мягкости, дружелюбия и всех других социальных добродетелей? Можно ли сомневаться в том, что трудолюбие, благоразумие, бережливость, умение хранить тайну, стойкость, любовь к порядку, предусмотрительность, рассудительность и весь этот класс добродетелей и совершенств, перечень которых не был бы исчерпан на многих страницах, можно ли сомневаться, говорю я, что направленность указанных качеств на то, чтобы благоприятствовать интересам и способствовать счастью их обладателя, является единственным основанием их достоинства? Кто может оспаривать, что дух, в котором поддерживается постоянная безмятежность и веселость, благородное достоинство и неустрашимость, нежная привязанность и доброжелательность ко всему окружающему, именно потому, что он заключает больше радости в себе самом, являет собой более воодушевляющее и радующее зрелище, чем удрученный меланхолией, мучимый тревогой, полный ярости или опустившийся до самой жалкой низости и пришедший в упадок? Что касается качеств, непосредственно *приятных другим людям*, они достаточно говорят сами за себя. И должен быть поистине несчастлив либо вследствие своего нрава, либо вследствие своего положения в обществе тот, кто никогда не чувствовал прелести остроумной шутливости или очаровательной приветливости, деликатной скромности или сдержанной мягкости обращения и манер.

Я сознаю, что ничто не может быть более нефилософским, чем проявление твердой уверенности или догматичности в любом вопросе, и что даже если бы можно было придерживаться *крайнего* (excessive) скептицизма, то и это не было бы более губительным для всякого правильного рассуждения и исследования. Я убежден, что там, где люди крайне уверены в своей правоте и высокомерны, они обычно больше всего ошибаются и дают волю страстям без надлежащей осмотрительности и осторожности, которые только и могли бы обезопасить их от величай-

ших ошибок. Но я должен признать, что это перечисление столь сильно проясняет дело, что я *теперь* не могу быть уверен в какой-либо истине, которую усвоил из рассуждений и умозаключений, больше, чем в той, что личное достоинство всецело заключается в полезности или приятности качеств для лица, обладающего ими, или для других лиц, которые как-либо с ним общаются. Однако, когда я размышляю о том, что хотя объем и очертания Земли измерены и описаны, движения приливов и отливов объяснены, порядок и организация небесных тел подчинены присущим им законам и само *бесконечное* сведено к исчислению, однако люди все еще спорят об основаниях своих моральных обязанностей, когда я размышляю об этом, говорю я, я впадаю в робость и скептицизм и подозреваю, что любая столь очевидная гипотеза, будь она истинной, уже давно получила бы единодушное одобрение и согласие человечества.

часть 2

После того как мы высказались о моральном *одобрении*, сопровождающем достоинство или добродетель, остается⁶⁶ лишь вкратце рассмотреть связанную с нашим личным интересом *обязанность* выражать таковое, а также исследовать, не обеспечит ли любой человек, который сколько-нибудь заботится о своем счастье и благоденствии, свои интересы наилучшим образом, выполняя всякий моральный долг. Если в этом можно ясно удостовериться из предшествующей теории, то мы с удовлетворением должны будем прийти к выводу, что достигли принципов, которые не только, можно надеяться, установят критерий рассуждения и исследования, но смогут способствовать исправлению жизни людей и их усовершенствованию в нравственности и социальной добродетели. И хотя философская истинность любого предложения никоим образом не зависит от его направленности на то, чтобы содействовать интересам общества, однако малопривлекателен человек, защищающий теорию, которая, сколь бы истинна она ни была, ведет, как он должен признать, к опасным и губительным последствиям на практике. Зачем копаться в тех уголках природы, из которых во все стороны распространяется испорченность? Зачем извлекать заразу из ямы, в которой она погребена? Изобретательностью ваших исследований могут восхищаться, но системы ваши

внушат отвращение. И человечество договорится о том, чтобы навеки предать их молчаливому забвению, если оно не сможет опровергнуть их. Истины, которые *гибельны* для общества, если таковые окажутся налицо, уступят место ошибкам, которые полезны и *выгодны*.

Но какие философские истины могут быть более выгодны для общества, чем те, которые были представлены здесь и которые изображают добродетель во всем ее подлинном и в высшей степени воодушевляющем очаровании и заставляют нас подходить к ней непринужденно, с доверием и благосклонностью? Спадают мрачные покровы, в которые ее облекли многие теологи и некоторые философы, и взору не открывается ничего, кроме мягкости, человеколюбия, благожелательности, приветливости, а в надлежащее время и игривости, шутливости и веселости. Она ничего не говорит о бесполезном аскетизме и строгости, страданиях и самоотречении. Она заявляет, что ее единственная цель состоит в том, чтобы сделать своих приверженцев и все человечество в каждое мгновение его существования, если это возможно, бодрыми и счастливыми. Она никогда не отказывается по собственной воле от какого-либо удовольствия, кроме тех случаев, когда есть надежда получить полную компенсацию за это в какой-либо иной период жизни. Единственная забота, которой она требует уделять внимание,—это забота о точном исчислении и неуклонном предпочтении наибольшего счастья. А если какие-нибудь суровые претенденты, враги радости и удовольствия, добиваются ее, она либо отвергает их как лицемеров и обманщиков, либо, допуская их в свою свиту, уделяет им место среди своих наименее любимых почитателей.

Да и опуская всякие фигуральные выражения, воистину какая надежда может быть у нас на то, чтобы когда-либо привлечь человечество к практике, которая, как мы признаем, полна суровости и строгости? Или какая теория морали может служить когда-либо какой-нибудь полезной цели, если она не может детальным образом показать, что все обязанности, которые она предписывает, совпадают в то же время с истинным интересом каждого индивида? Особенным преимуществом предшествующей системы представляется то, что она указывает надлежащие средства для достижения этой цели.

То, что добродетели, которые непосредственно *полезны* или *приятны* личности, обладающей ими, оказываются желанными вследствие эгоизма, было бы, конечно,

излишне доказывать. Воистину моралисты могут избавить себя от тех усилий, которые они нередко прилагают, предписывая соответствующие обязанности. Для чего умножать аргументы, убеждающие, что умеренность выгодна, а излишек удовольствия вреден, когда очевидно, что последний именуется излишком только из-за приносимого им вреда и что, если бы, например, неограниченное потребление крепких напитков вредило здоровью и способностям духа и тела не больше, чем потребление воздуха или воды, оно никоим образом не было бы в большей степени порочным или предосудительным.

По-видимому, в равной мере излишне доказывать, что *компанейские* добродетели — хорошие манеры и остроумие, благопристойность и мягкость — более желанны, чем противоположные качества. Уже одно тщеславие безотносительно к каким-либо иным соображениям является достаточным мотивом, чтобы вселить в нас желание обладать этими совершенствами. Никогда не было ни одного человека, который хотел бы быть в данном отношении неполноценным. Все наши недостатки в этой области проистекают от плохого образования, недостатка способностей или же от извращенного и лишенного гибкости предрасположения. Хотели бы вы, чтобы компания, с которой вы имеете дело, завидовала вам, восхищалась, следовала за вами, а не ненавидела, презирала и избегала вас? Будет ли кто-нибудь серьезно раздумывать в этом случае? И подобно тому как никакая радость не искренна без какого-либо отношения к компании и обществу, общество не может быть приятным или хотя бы сносным, если человек ощущает, что его присутствие нежеланно, и повсюду наталкивается на признаки, свидетельствующие об отвращении и омерзении к нему.

Но почему в наиболее крупных сообществах и объединениях человечества не должно случаться того же самого, что и в частных кружках и компаниях? Почему утверждение, что такие широко простирающиеся добродетели, как человеколюбие, великодушие, благожелательность, желанны с точки зрения счастья и личного интереса, более сомнительно, чем подобное утверждение относительно таких ограниченных дарований, как остроумие и благовоспитанность? Опасаемся ли мы, что эти социальные аффекты в большей мере и более непосредственно, чем другие стремления, воспрепятствуют частной пользе и что они не смогут быть удовлетворены без того, чтобы в значительной мере были принесены в жертву честь и выгода?

Если это так, то мы лишь весьма плохо осведомлены о природе человеческих аффектов и словесные дистинкции влияют на нас больше, чем реальные различия.

Какие бы противоречия ни усматривали профаны между *эгоистическими* и *социальными* чувствами или склонностями, в действительности они не в большей мере противостоят друг другу, чем склонности эгоистические и честолюбивые, эгоистические и мстительные, эгоистические и тщеславные. Должна существовать некоторая первоначальная склонность, которая была бы основой себялюбия, придавая привлекательность объектам его стремления, и ничто не подходит к этой цели больше, чем благожелательность или человеколюбие. Блага, даруемые судьбой, затрачиваются на то или иное удовольствие. Скупец, который сберегает свой годовой доход и дает его займы под проценты, в действительности тратит его на удовлетворение своей скупости. И было бы трудно показать, почему человек теряет вследствие великодушного действия больше, чем вследствие какого-либо другого способа затраты, поскольку самое крайнее, чего он может достичь посредством самого последовательного эгоизма,—это потворство некоторой привязанности.

Далее, если жизнь, лишенная аффектов, должна быть совершенно безвкусной и утомительной, то пусть какой-либо человек допустит, что он имеет полную возможность формировать свои собственные склонности, и обдумает, какое вожделение или желание были бы выбраны им в качестве основания своего счастья и радости. Он обнаружит, что всякая склонность, когда она успешно удовлетворяется, доставляет удовольствие, пропорциональное ее силе и страстности, но кроме этого общего всем склонностям преимущества непосредственного чувства благожелательности и дружбы, человеколюбия и доброты исполнено спокойствия и нежности, сладостно и приятно, независимо от каких-либо превратностей судьбы и случайностей. Эти добродетели, кроме того, сопровождаются приятным сознанием или воспоминанием и поддерживают хорошее настроение как у других, так и у нас самих, ибо мы сохраняем приятную мысль о том, что нами исполнена обязанность по отношению к человечеству и обществу. И хотя все люди проявляют ревность к нашим успехам в удовлетворении скупости и честолюбия, мы почти уверены в их благосклонности и благожелательности, когда упорно придерживаемся стези добродетели и заняты осуществлением благород-

ных планов и целей. Существует ли иной аффект, в связи с которым мы обнаружили бы так много преимуществ сразу: приятное чувство, удовлетворенное сознание, хорошую репутацию? Но в истинности всего этого, как мы можем наблюдать, люди вполне убеждены сами. И они несовершенным образом исполняют свои обязанности по отношению к обществу не потому, что не желают быть великодушными, дружелюбными и человечными, а потому, что не чувствуют себя таковыми.

Рассматривая порок с величайшей беспристрастностью и делая по отношению к нему все допустимые скидки, мы должны признать, что ни в одном случае нет малейшего предлога, чтобы отдать ему с точки зрения эгоизма предпочтение перед добродетелью, за исключением, быть может, случая со справедливостью, когда человек, рассматривая вещи в определенном свете, может, по-видимому, часто думать, что он терпит ущерб вследствие своей честности. И хотя признается, что без уважения к собственности общество не могло бы существовать, однако в соответствии с несовершенным способом осуществления человеческих дел смысленный негодяй в отдельных случаях мог бы подумать, что акт беззакония или неверности приведет к значительному возрастанию его богатства, не причиняя сколько-нибудь существенного ущерба социальному единству и союзу. То, что *честность есть наилучшая* политика, быть может, и хорошее общее правило, однако оно подвержено многим исключениям. И быть может, можно подумать, что наиболее мудро ведет себя тот, кто соблюдает общее правило, но пользуется преимуществами всех исключений из него.

Я должен признать, что если кто-либо думает, что это рассуждение настоятельно требует ответа, то будет довольно трудно найти такой ответ, который покажется ему удовлетворительным и убедительным. Если его сердце не восстает против таких губительных принципов, если он не испытывает отвращения к подлым и злодейским мыслям, значит, он действительно утратил важнейший мотив, побуждающий к добродетели, и можно ожидать, что его практические действия будут соответствовать его умонастроениям. Но у всех благородных натур антипатия к предательству и мошенничеству слишком сильна, чтобы ее могли уравновесить какие-либо перспективы барыша или денежных выгод. Внутренний покой духа, сознание своей честности, удовлетворенность, возникающая, когда окидываешь взором собственное поведение,—

эти условия крайне необходимы для счастья, и каждый честный человек, который чувствует их важность, будет бережно относиться к ним и заботиться о них.

Такому человеку часто доставляет удовольствие зрелище того, как, несмотря на все хитрости и уловки негодяев, их предают собственные принципы и, в то время как они стремятся хладнокровно и скрыто осуществить свои мошенничества, им встречается соблазнительный случай, их природа оказывается слабой и они попадают в ловушку, откуда не могут выбраться, не утратив полностью репутации и не лишившись всякого доверия людей в будущем.

Да и будь негодяи даже очень скрытны и удачливы, честный человек, если он не совсем лишен философского склада или даже обычной наблюдательности и рассудительности, обнаружит, что в конечном счете они являются величайшими простофилями, которые пожертвовали бесценными радостями личности, по крайней мере что касается их самих, ради приобретения бесполезных безделушек и пустяков. Ведь так мало требуется, чтобы удовлетворить *потребности* своей природы! И если говорить об *удовольствии*, то какое сравнение может быть между удовольствием, которое не покупается, от бесед, общества, занятий науками, даже от здоровья и обычных красот природы, но прежде всего от мирных размышлений о собственном поведении, какое сравнение, говорю я, может быть между всем этим и лихорадочным, пустым развлечением, связанным с роскошью и затратами? Эти естественные удовольствия воистину бесценны как потому, что они ниже всякой цены с точки зрения их купли, так и потому, что они выше ее с точки зрения доставляемых ими радостей.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

О МОРАЛЬНОМ ЧУВСТВЕ

Если принять изложенную выше гипотезу, то теперь нам будет легко решить вопрос относительно общих принципов морали, поставленный ранее*; и хотя мы отложили решение данного вопроса, чтобы это не завлекло нас в дебри запутанных спекуляций, которые не годятся для моральных рассуждений, мы можем в настоящее время вернуться к нему и исследовать, в какой мере

* [См.] гл. I, «Об общих принципах морали».

разум или же *чувство* участвуют во всех решениях относительно одобрения или порицания.

Предполагается, что одно из важнейших оснований нравственного одобрения заключается в полезности того или иного качества или поступка. Очевидно, что *разум* должен в значительной мере участвовать при вынесении всех решений такого рода, поскольку ничто, кроме этой способности, не может осведомить нас о направленности качеств и поступков и указать их выгодные последствия для общества и их обладателя. Во многих случаях это бывает весьма спорным. Могут возникать сомнения, сталкиваясь противоположные интересы, и предпочтение должно быть отдано одной из сторон на основе очень утонченных соображений и при наличии весьма незначительного преобладания полезности. Это особенно заметно в вопросах, связанных со справедливостью, как можно было бы естественно предположить, учитывая те виды полезности, которые свойственны этой добродетели *. Если бы в каждом единичном случае справедливость подобно благожелательности была полезна для общества, то налицо была бы более простая ситуация, при которой редко имела бы почва для рьяных споров. Но поскольку в единичных случаях справедливость часто бывает пагубна по своей первоначальной и непосредственной тенденции и поскольку выгода для общества проистекает только из соблюдения общего правила и из сотрудничества и объединения нескольких лиц при выполнении одного и того же справедливого действия, то дело становится здесь более запутанным и сложным. Различные условия [жизни] общества, различные следствия какого-либо поступка, различные интересы, которые должны быть приняты во внимание, — все это во многих случаях вызывает сомнение и подлежит самому серьезному обсуждению и изучению. Цель гражданских законов и заключается в том, чтобы разрешить все эти вопросы по справедливости. Дебаты специалистов по гражданскому праву, размышления политиков, прецеденты из истории и исторических хроник — все это направлено к одной и той же цели. И часто требуется очень точный *разум* или очень строгое *рассуждение*, чтобы прийти к истинному решению, оказавшись среди всяких изощренных сомнений, возникающих из темных или противоположных [соображений о] полезности.

* См. приложение III, «Некоторые дальнейшие соображения относительно справедливости».

Но хотя разум, когда он действует в полную силу и вполне совершенен, достаточен, чтобы осведомить нас о пагубных или полезных тенденциях качеств и поступков, одного его недостаточно, чтобы дать начало какому-либо нравственному осуждению или одобрению. Полезность есть лишь направленность к определенной цели, и, если бы цель была совершенно безразлична для нас, мы должны были бы испытывать такое же безразличие и по отношению к средствам. Здесь должно проявиться некоторое *чувство*, для того чтобы полезной тенденции было оказано предпочтение перед пагубной. Это чувство не может быть чем-либо иным, кроме радости по поводу счастья человечества и негодования по поводу его страданий, поскольку то и другое представляют собой те различные цели, на достижение которых направлены добродетель и порок. Следовательно, здесь *разум* осведомляет нас о нескольких тенденциях поступков, а *человеколюбие* проводит между ними различие в пользу тех, которые полезны и выгодны.

Это раздельное участие способностей понимания и чувства во всех моральных решениях представляется ясным из предшествующей гипотезы. Но я предположу, что эта гипотеза ложна. Тогда нужно будет подыскать некоторую другую теорию, которая сможет быть удовлетворительной. И я осмеливаюсь утверждать, что ни одна такая теория никогда не будет найдена до тех пор, пока мы будем предполагать, что разум является единственным источником морали. Чтобы доказать это, надлежит рассмотреть следующие пять соображений.

I. Ложной гипотезе легко придать видимость истины, когда она всецело остается в пределах общих положений, применяет неопределенные термины и пользуется сравнениями вместо фактов. Это особенно заметно в той философии, которая приписывает умение распознавать все моральные различия одному лишь разуму без какого-либо участия чувства. Невозможно, чтобы в каком-либо частном случае эта гипотеза могла бы быть сделана понятной, какой бы правдоподобный вид она ни принимала в общих декларациях и рассуждениях. Исследуем, например, такое преступление (*crime*), как *неблагодарность*, которое имеет место, когда мы, с одной стороны, наблюдаем ясно выраженную и ставшую известной благожелательность наряду с некоторыми оказанными услугами, а с другой — в качестве ответа недоброжелательность или безразличие наряду с плохими услугами или небрежным отношением. Расчлените все эти обстоятельства и ис-

следуйте с помощью одного лишь разума, в чем состоит ущербность или предосудительность этого. Вы никогда не придете при этом к какому-либо результату или выводу.

Разум судит или о *фактах*, или об *отношениях*. Исследуем же, во-первых, где имел место тот факт, который мы здесь называем *преступлением*, укажем его, определим время его совершения, опишем его сущность, или природу, объясним то чувство или способность, где оно обнаруживает себя. Оно имеет место в душе лица, которое неблагодарно. Последнее должно, следовательно, чувствовать и осознавать его. Но в его душе нет ничего, за исключением аффектов недоброжелательности или абсолютного безразличия. Вы не можете сказать, что эти аффекты сами по себе всегда и при всех обстоятельствах являются преступлением. Нет, они преступны только в тех случаях, когда направлены против лиц, которые перед тем выразили и проявили по отношению к нам добрую волю. Следовательно, мы можем заключить, что преступление неблагодарности не есть какой-либо частный индивидуальный *факт*, а представляет собой нечто возникающее из комплекса обстоятельств, которые, будучи представлены наблюдателю, вызывают *чувство* порицания вследствие специфической структуры и строения его духа.

Эта картина, скажете вы, ложна. Преступление в действительности не является частным *фактом*, в реальности которого нас убеждает разум, а состоит в определенных *моральных отношениях*, открываемых разумом тем же самым образом, каким мы открываем с его помощью истины геометрии или алгебры. Но каковы отношения, спрошу я, о которых вы здесь говорите? В вышеупомянутом случае я вижу, во-первых, благожелательность и добрые услуги, оказанные данной личностью, а затем недоброжелательность и плохие услуги, оказанные другой. Между ними существует отношение *противоречия*. Заключается ли преступление в этом отношении? Но допустим, что какое-либо лицо питает ко мне недоброжелательность или оказывает мне плохие услуги, я же в качестве ответа проявляю безразличие к нему или же оказываю ему добрые услуги. Здесь то же самое отношение *противоречия*, и, однако, мое поведение в этом случае часто оказывается в высшей степени похвальным. Поворачивайте этот вопрос как вам угодно, вы никогда не сможете основать нравственность на отношении, и вам придется прибегнуть к помощи решений чувства.

Когда утверждают, что два плюс три равны половине десяти, то я полностью понимаю это отношение равенства. Я представляю себе, что если десять разделить на две части, одна из которых имеет столько же единиц, как и другая, и если любую из этих частей сравнить с соединением двух и трех, то она будет содержать в себе столько же единиц, как и это составное число. Но когда вы усматриваете здесь аналогию с моральными отношениями, то я признаюсь, что совершенно не способен понять вас. Какое-либо моральное действие, какое-либо преступление, как, например, неблагодарность, есть сложный объект. Состоит ли нравственность в отношении его частей друг к другу? Как? Каким образом? Определите отношение. Будьте более конкретны и ясны в ваших утверждениях, и вы легко увидите их ложность.

Нет, скажете вы, нравственность состоит в отношении поступков к мерилу одобряющего (right), и они именуются хорошими или плохими в соответствии с тем, насколько согласуются или не согласуются с ним. Что же тогда представляет собой это мерило одобряющего? В чем оно состоит? Чем оно определяется? Разумом, скажете вы, исследующим моральные отношения поступков. Итак, моральные отношения определяются сравнением поступков с мерилем. А это мерило определяется рассмотрением моральных отношений объектов. Разве это не прекрасное рассуждение?

Все это метафизика, вскричите вы. Этого достаточно. Не требуется больше ничего, чтобы найти сильное основание для предположения о ложности [рассуждения]. Да, отвечу я. Здесь, конечно, метафизика. Но она всецело на вашей стороне, поскольку вы выдвигаете неясную гипотезу, которая никогда не может быть ни сделана понятной, ни быть согласована с каким-либо частным примером или иллюстрацией. Гипотеза, которую мы выделяем, ясна. Она утверждает, что нравственность определяется чувством. Она определяет как добродетель *всякое духовное действие или качество, которое доставляет тому, кто его наблюдает, приятное чувство одобрения*; порок же — как нечто обратное. Затем мы переходим к исследованию простого факта, а именно того, какие действия оказывают такое влияние. Мы рассмотрим все частности, в которых эти действия похожи друг на друга, и отсюда попытаемся извлечь некоторые общие наблюдения относительно этих чувств. Если вы называете это метафизикой и находите здесь что-либо неясным, вам

надо только сделать вывод, что ваш склад ума не годится для моральных наук.

II. Если человек в какое-либо время размышляет относительно собственного поведения (например, не должен ли он помочь брату или благодетелю, находящемуся в чрезвычайно бедственном положении), он должен рассматривать эти частные отношения наряду со всеми обстоятельствами и ситуациями, затрагивающими соответствующие личности, чтобы определить свой высший долг и обязанность. Для того чтобы определить соотношение линий в каком-либо треугольнике, также необходимо исследовать природу данной фигуры и отношения, которые ее части имеют друг к другу. Но, несмотря на очевидное сходство этих двух случаев, в сущности между ними существует чрезвычайно большое различие. Тот, кто спекулятивным образом исследует треугольники или окружности, рассматривает несколько известных и данных отношений между частями указанных фигур. Благодаря этому он выводит отсюда некоторое неизвестное отношение, которое зависит от первых. Но в моральных рассуждениях мы должны быть заблаговременно знакомы со всеми объектами и всеми их отношениями друг к другу и из сравнения с целым определить, каков должен быть наш выбор или наше одобрение. Здесь не надо утверждать ни одного нового факта, не надо открывать ни одного нового отношения. Предполагается, что все обстоятельства дела находятся перед нами, прежде чем мы можем сформулировать какое-либо предложение, содержащее осуждение или одобрение. Если какое-либо существенное обстоятельство еще неизвестно или сомнительно, мы должны прежде всего направить наше исследование или наши интеллектуальные способности на то, чтобы выяснить его и отложить на время все моральные решения или чувства. До тех пор пока мы не знаем, был ли некий человек нападающей стороной или нет, как можем мы определить, является ли лицо, убившее его, преступником, или же оно невиновно? Но после того как каждое обстоятельство, каждое отношение становится известно, у рассудка не остается поля для действия, не остается объекта, которым он мог бы заняться. Одобрение или осуждение, которое затем последует, не может быть результатом работы рассудка, оно представляет собой плод деятельности сердца; это не спекулятивное предложение или утверждение, но активное чувство, или переживание

(feeling or sentiment). В исследованиях, проводимых рас судом, мы выводим из известных обстоятельств и отношений некоторые новые и дотоле неизвестные. При вынесении же моральных решений все обстоятельства и отношения должны быть предварительно известны. И благодаря созерцанию целого дух испытывает здесь некоторое новое впечатление привязанности или отвращения, уважения или презрения, одобрения или осуждения.

Отсюда проистекает огромное различие между *фактической* ошибкой и ошибкой по отношению к тому, что *подобает*, и в этом причина того, почему одна обычно преступна, другая же нет. Когда Эдип убил Лая, он не знал о соответствующем отношении и на основе обстоятельств безвинно и невольно составил ошибочное мнение относительно действия, которое он совершил. Но когда Нерон убил Агриппину, все отношения между ним и данной личностью, а также все фактические обстоятельства были ему предварительно известны. Однако мотив мести, страха или же корысти преобладал в его варварском сердце над чувствами долга и человеколюбия. И когда мы выражаем к нему отвращение, к каковому у него самого вскоре притупилась душа, то дело не в том, что мы видим какие-то отношения, о которых он не знал, но в том, что благодаря правильности наших наклонностей мы испытываем чувства, к которым он стал черствым вследствие лести и длительное время совершаемых тягчайших преступлений. В этих чувствах, а не в открытии отношений какого-либо рода заключаются все моральные определения. Прежде чем мы сможем претендовать на принятие любых решений данного рода, должно быть известно и определено все, что касается объекта или действия. Нам остается лишь испытывать некоторое чувство осуждения или одобрения, благодаря которому мы объявляем действие преступным или добродетельным.

III. Это учение станет еще более очевидным, если мы сравним нравственную красоту с естественной, с которой она во многих отношениях имеет так много общего. Всякая естественная красота зависит от пропорции, отношения и расположения частей, но отсюда было бы абсурдно заключать, что восприятие прекрасного, подобно восприятию истины в геометрических задачах, всецело состоит в восприятии отношений и полностью осуществляется при помощи ума, или интеллектуальных способ-

ностей. Во всех науках наш ум исходя из известных отношений исследует неизвестные. Но при всех решениях, касающихся вкуса или внешней красоты, все отношения явственно предстают перед нашими глазами. И мы, исходя из этого, испытываем чувство удовлетворения или отвращения в соответствии с природой объекта и расположением наших органов.

Евклид полностью объяснил все свойства окружности, но ни в одном предложении не высказал ни слова о ее красоте. Причина этого очевидна. Красота не есть свойство окружности. Она не расположена на какой-либо части линии, точки которой равно удалены от общего центра. Она есть лишь воздействие, которое эта фигура производит на дух, специфическое строение или структура которого делают его восприимчивым к таким чувствам. Напрасно вы искали бы ее в окружности либо пытались обнаружить ее при помощи ваших ощущений либо математических рассуждений в любых свойствах этой фигуры.

Обратимся к Палладио и Перро⁶⁷ и посмотрим, как они объясняют все части и пропорции колонны. Они говорят о карнизе и фризе, базисе и антаблементе, стержне и архитраве, дают описание и объясняют положение каждого из этих элементов. Но если бы вы спросили их о характере и местоположении ее красоты, то они немедленно ответили бы, что красота не заключена в какой-либо из частей или элементов колонны, но выступает как результат целого, когда эта сложная фигура предстает перед понимающим духом, способным к тонким восприятиям. До тех пор пока не появился такой зритель, не существует ничего, кроме фигуры данных специфических размеров и пропорций. Изыщество и красота колонны возникают лишь из чувствований этого зрителя.

Далее, обратимся к Цицерону, когда он описывает преступление Верреса⁶⁸ и Катилины. Вы должны признать, что нравственная низость возникает подобным же образом из созерцания целого, когда оно представляется существу, органы которого имеют известную специфическую структуру и организацию. Оратор может описывать ярость, наглость, варварство, с одной стороны, кротость, страдание, печаль, невинность — с другой. Но если вы чувствуете, что у вас при этом не пробуждается ни негодования, ни сострадания в связи с данным течением обстоятельств, то вы напрасно бы спрашивали его, в чем

состоит преступление или злодеяние, против которого он так страстно восстает, когда и в связи с чем оно было впервые совершено, что воспоследовало из него спустя несколько месяцев, когда все склонности и мысли всех действующих лиц полностью изменились или обратились в ничто. На любой из этих вопросов нельзя дать удовлетворительного ответа с точки зрения абстрактной гипотезы о морали, и мы должны в конечном счете признать, что преступление или безнравственность не являются частным фактом или отношением, которые могут быть объектом рассудка, но возникают всецело благодаря чувству неодобрения, которое мы в силу самой человеческой природы неизбежно испытываем при виде варварства или вероломства.

IV. Неодушевленные предметы могут вступать друг с другом в те же самые отношения, которые мы наблюдаем у моральных субъектов, хотя первые никогда не могут стать предметом любви или ненависти и, следовательно, не могут быть восприимчивыми к [моральному] достоинству или предосудительности. Молодое дерево, когда оно обгоняет в росте и губит тем самым своих же собственных родителей, находится к ним совершенно в тех же отношениях, что и Нерон, когда он убил Агриппину, и если нравственность заключалась бы лишь в отношениях, то дерево, несомненно, было бы в такой же мере преступником.

V. Представляется очевидным, что конечные цели человеческих поступков ни в коем случае не могут быть объяснены исходя из *разума*, но полностью опираются на чувства и привязанности людей вне какой-либо зависимости от их интеллектуальных способностей. Спросите какого-либо человека, *почему он занимается телесными упражнениями*, и он ответит: *потому что желаю сохранить свое здоровье*. Если вы затем будете допытываться, *почему он хочет быть здоровым*, он с готовностью ответит: *потому что болезненное состояние приносит страдания*. Если вы продолжите ваши изыскания и захотите узнать причину того, *почему он ненавидит страдания*, то он не сможет дать когда-либо какой-нибудь ответ. Это уже конечная цель, и она никогда не будет сведена к какой-то другой.

Возможно, что на ваш второй вопрос, *почему он желает быть здоровым*, он сможет также ответить, что *это необходимо для занятия его профессией*. Если вы спросите, *почему он заботится об этом*, он ответит: *потому*

что желаю получить деньги. Если же вы поинтересуетесь: *почему?* Потому что это средство получения удовольствий, скажет он. И дальнейшие расспросы о причине будут абсурдны. Невозможно, чтобы в данном случае имел место прогресс in infinitum и всегда оказывалось, что какая-то одна вещь является причиной того, почему желают другой вещи. Должно быть нечто такое, чего желают ради него самого и вследствие его непосредственного согласия или соответствия с человеческими чувствами и привязанностями.

Далее, поскольку добродетель есть цель и она желанна ради нее самой помимо какого-либо вознаграждения благодаря лишь непосредственному удовлетворению, приносимому ею, то должно быть некоторое чувство, которое затрагивается ею, некоторый внутренний вкус или ощущение, или назовите его как угодно, различающее нравственное добро и зло и принимающее одно и отвергающее другое.

Таким образом, разграничительные линии между *разумом* и *вкусом* и их функции установить нетрудно. Первый доставляет познание истины и ложности. Последний доставляет чувство красоты и безобразия, порока и добродетели. Один обнаруживает объекты в том виде, как они реально существуют в природе, ничего не добавляя и не убавляя. Другой обладает продуктивной способностью и, украшая и расцвечивая все объекты красками, заимствованными из внутреннего чувства, создает в определенной мере новое творение. Разум, будучи холодным и незаинтересованным, не является мотивом к действию и лишь направляет импульс, полученный от желания или склонности, показывая нам средства добиться счастья и избежать несчастья. Вкус, поскольку он поставляет удовольствие и боль — находясь поэтому в основании счастья и страдания, — становится мотивом для действий, первой пружиной или импульсом для желания и воления. От известных или предполагаемых обстоятельств и отношений разум ведет нас к открытию скрытого и неизвестного. После того как все обстоятельства и отношения оказываются перед нами, вкус заставляет нас испытывать от целого новое чувство осуждения или одобрения. Мерило одного, будучи основано на природе вещей, вечно и неизменно даже в отношении воли Высшего Существа. Мерило другого, возникая из внутреннего строения и склада живых существ, в конечном счете выводится из той Верховной Воли, которая дарует каждому существу его особую природу и устанавливает несколько классов и порядков существования.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

О СЕБЯЛЮБИИ ⁶⁹

Существует принцип, который, как полагают, господствует над многими людьми, будучи совершенно несовместим со всякой добродетелью и нравственным чувством. И так как он не может проистекать из чего-то иного, кроме самой порочной предрасположенности характера, то он в свою очередь стремится еще больше поощрить эту порочность. Данный принцип состоит в утверждении, что всякая *благожелательность* есть лишь лицемерие, дружба — обман, патриотизм — фарс, верность — уловка, чтобы добиться доверия, и что, в то время как мы все в конечном счете преследуем только наши частные интересы, мы носим эти красивые маски, чтобы ослабить бдительность других людей и сделать их более беззащитными перед нашими хитростями и махинациями. Легко вообразить, каким сердцем должен обладать тот, кто проповедует такие принципы и не испытывает внутреннего чувства, которое изобличало бы лживость столь пагубной теории, а также в какой мере он может испытывать привязанность и благожелательность к людям, которых он изображает в столь отвратительных красках и считает столь мало способными проявить благодарность или ответную привязанность. И если нам не следует всецело приписывать эти принципы испорченности сердца, мы должны по крайней мере объяснить их как результат самого небрежного и проведенного второпях исследования. В самом деле, поверхностные мыслители, наблюдая у людей много притворства и не ощущая, быть может, очень сильного сдерживающего начала в своих собственных склонностях, могут вывести поспешное заключение общего характера, что все в равной мере испорченны и что люди в отличие от всех других животных и фактически от всех других видов существующего не допускают вариации степеней хорошего и плохого, но в каждом отдельном случае в разных обличьях и личинах остаются теми же самыми существами.

Существует и другой принцип, который отчасти напоминает первый и который упорно отстаивался философами и был основанием многих систем, а именно принцип, согласно которому никакой аффект не есть и не может быть бескорыстным, какую бы привязанность кто-либо ни испытывал или воображал, что испытывает к другим; самая великодушная дружба, какой бы искрен-

ней она ни была, представляет собой модификацию себялюбия; и мы, даже не сознавая этого, ищем только удовольствия для самих себя, когда нам кажется, будто мы всецело поглощены проектами относительно свободы и счастья человечества. Благодаря игре воображения, утонченности размышления и восторженности аффектов нам кажется, что мы принимаем участие в интересах других лиц, и мы воображаем, будто лишены всяких эгоистических соображений. Но в конечном счете самый великодушный патриот и самый скупой скряга, храбрейший герой и жалчайший трус в равной степени в каждом своем поступке обнаруживают заботу о собственном счастье и благополучии.

Тот, кто заключит на основании кажущейся тенденции данного мнения, будто лица, проповедующие его, лишены возможности испытывать истинное чувство благожелательности или чувствовать какое-либо уважение к подлинной добродетели, в практической жизни нередко обнаружит, что он весьма заблуждается. Честность и благородство не были незнакомы Эпикуру и его секте. Аттик и Гораций⁷⁰, по-видимому, обладали от природы благородными и дружелюбными наклонностями и развивали их посредством размышлений, подобно любым ученикам более строгих школ. И среди современных философов Гоббс и Локк, которые поддерживали эгоистическую систему морали, жили безукоризненной жизнью, хотя первый и не испытывал никакого сдерживающего влияния религии, которое могло бы возместить недостатки его философии.

Сторонник Эпикура или Гоббса без труда допускает, что в мире существует такая вещь, как дружба, лишенная лицемерия или маскировки, хотя он и может попытаться, если так можно выразиться, разложить элементы этого аффекта при помощи философской химии на элементы другого аффекта и объяснить каждую привязанность как себялюбие, искаженное и преобразованное особой игрой воображения, создающей разнообразие форм видимости. Но так как людям не свойственна одна и та же игра воображения и она не дает одного и того же направления исходному аффекту, этого достаточно, даже в соответствии с эгоистической системой, для того, чтобы провести широко простирающееся различие между человеческими характерами и назвать одного человека добродетельным и человеколюбивым, а другого — порочным и обладающим низменными интересами. Я уважаю

человека, себялюбие которого благодаря чему бы то ни было оказалось направлено так, что внушает ему заботу о других людях и делает его способным служить обществу, так же, как ненавижу или презираю того, кто не интересуется ничем, кроме собственных удовольствий и радостей. Напрасно стали бы вы внушать мне, что указанные, по-видимому, противоположные характеры в конечном счете одинаковы и что вся разница между ними порождается лишь очень незначительными различиями в мыслях. Каждый характер, несмотря на эту незначительную разницу, кажется мне прочным и устойчивым. И я не нахожу, чтобы в данном случае естественные чувства, возникающие под влиянием общего вида вещей, разрушались утонченными рассуждениями относительно точного источника этого вида легче, нежели в случае, когда затронуты какие-либо иные предметы. Разве свежий, здоровый цвет лица не вызывает у меня благодушия и удовольствия, даже если я и знаю из философии, что все различие в цвете лица возникает исключительно из-за незначительных различий в толщине крайне мелких частиц кожи, отчего поверхности ее приходится отражать один из основных цветов света и поглощать другие?

Но хотя вопрос относительно всеобщего или частного эгоизма человека не столь важен, как это обычно воображают, для нравственности и практики, он, несомненно, имеет важное значение для спекулятивных наук о человеческой природе и является подходящим предметом для проявления любопытства и исследований. Следовательно, не будет ничего неуместного, если мы посвятим ему здесь несколько соображений*.

Наиболее очевидное возражение против гипотезы эгоизма заключается в том, что поскольку она противоречит

* Благожелательность естественно разделяется на два типа: *общую* и *частную*. Первая имеет место там, где у нас нет дружбы, связи с личностью или уважения к ней, но мы испытываем лишь общую симпатию к ней, жалость к ее страданиям или удовлетворение от ее удовольствия. Другие виды благожелательности основаны на мнении о добродетели, об услугах, оказываемых нам, или о некоторых иных частных отношениях. Следует допустить, что эти чувства реально существуют в человеческой природе, но можно ли их свести к некоторым утонченным соображениям себялюбия,— это вопрос в большей степени любопытный, чем важный. Первое чувство, а именно чувство общей благожелательности, человеколюбия или симпатии, мы часто будем иметь случай рассматривать в ходе этого исследования, и я допускаю, что оно реально, на основании общих данных опыта без каких-либо дальнейших доказательств.

обычному чувству и нашим самым непредубежденным представлениям, то для того, чтобы установить столь необычайный парадокс, требуется величайшее философское напряжение. Самый беззаботный наблюдатель обнаруживает, что существуют такие склонности, как благожелательность и великодушие, такие аффекты, как любовь, дружба, сострадание, благодарность. Эти чувства имеют свои причины, действия, объекты и свойственный им характер обнаружения, обозначаемые обыденным языком, отмечаемые при наблюдении и ясно отличающиеся от причин, действий и т. д. эгоистических аффектов. И поскольку вещи несомненно предстают в таком виде, то это следует признать, до тех пор пока не будет открыта некоторая гипотеза, которая, глубже проникая в человеческую природу, сможет доказать, что первые аффекты являются не чем иным, как модификацией последних. Все попытки такого рода, предпринятые до сих пор, обнаружили свою бесплодность и, по-видимому, всецело происходили из той любви к *простоте*, которая явилась источником многих ложных рассуждений в философии. Я не буду здесь входить в детали данного вопроса. Многие талантливые философы показали недостаточность этих систем. И я буду считать доказанным то, что, как я полагаю, самое легкое размышление сделает очевидным для каждого беспристрастного исследователя.

Но природа этого вопроса дает весьма сильные основания предполагать, что и в будущем никогда не будет изобретена лучшая система, чтобы объяснить происхождение чувств благожелательности из эгоистических аффектов и свести все различные эмоции человеческого духа к чему-то совершенно простому. Положение в данного рода философии иное, чем в физике. При более точном критическом исследовании было обнаружено, что многие гипотезы о природе в противоположность первому впечатлению о них прочны и удовлетворительны. Примеры этого рода так многочисленны, что столь же здравомыслящий, как и остроумный, философ * берет на себя смелость утверждать, что если существует более одного способа, которым может быть получено какое-либо явление, то есть общее основание для предположения, что оно возникло из причин, являющихся наименее очевидными и знакомыми. Но во всех исследованиях относительно происхождения

* Г-н Фонтенель ⁷¹.

наших аффектов и внутренних операций человеческого духа основания для предположения всегда носят иной характер. Простейшая и наиболее вероятная причина, которая может быть приписана какому-либо явлению, есть, вероятно, истинная причина. Когда философ при объяснении своей системы вынужден обращаться к некоторым очень утонченным и изощренным рассуждениям и предполагать, что они существенны для возникновения какого-либо аффекта или эмоции, у нас есть основание проявить чрезвычайную бдительность в отношении столь ошибочной гипотезы. Аффекты не восприимчивы к какой-либо утонченной деятельности разума или воображения, и всегда оказывается, что сильное напряжение последних способностей с необходимостью вследствие ограниченности возможностей человеческого духа губит всякую активность первых. Наш преобладающий мотив, или намерение, действительно часто скрыт от нас самих, когда он смешан и спутан с другими мотивами, которые ум из тщеславия или самомнения желает рассматривать как господствующие. Но не было случая, чтобы подобная скрытность возникала из-за неясности и запутанности мотива. Человек, потерявший своего друга или покровителя, может обольщаться, считая, что вся его печаль возникает из-за благородных чувств без какой-либо примеси узких или корыстных соображений. Но если человек сокрушается о своем дорогом друге, которому были необходимы его покровительство и помощь, то разве можем мы предполагать, что его страстная нежность возникает из-за какой-то метафизической заботы о его собственных интересах, которая не имеет никакой основы или реальности? Мы можем с равным правом воображать, будто мельчайшие колесики и пружинки вроде часовых сообщают движение грузовому фургону, как и объяснять происхождение аффектов из таких неясных соображений.

Оказывается, что и животные восприимчивы к доброте, проявляемой как представителями их вида, так и нами, и в этом случае нет ни малейшего основания подозревать их в лицемерии или хитрости. Будем ли мы также объяснять все *их* чувства посредством утонченных дедукций относительно эгоизма? А если мы допускаем бескорыстную благожелательность у низших существ, то по какому же правилу аналогии можем мы отвергнуть его у высших?

Любовь между полами порождает благодушность и благожелательность, весьма отличающиеся от удовлетворения желания. У всех наделенных чувствами существ нежность к их отпрыскам, как правило, способна сама по

себе превзойти самые сильные мотивы себялюбия, и она никоим образом не зависит от последнего аффекта. Каким интересом может руководствоваться любящая мать, которая теряет свое здоровье из-за усердного ухода за своим больным ребенком, а впоследствии чахнет и умирает от горя, когда она освобождается вследствие его смерти от тягот этого ухода?

Разве благодарность — это не аффект, присущий человеческой душе? Разве это только слово без смысла или реальности? Разве мы не получаем удовольствия от общества одного человека больше, чем от общества другого, и не желаем благополучия нашему другу, даже если отсутствие или смерть помешает нам принять какое-либо участие в этом его благополучии? И что же еще вызывает у нас обычно какое-либо участие в нем, если мы живы и сопричастны его благу, кроме нашей привязанности и уважения к нему?

Эти и тысячи других примеров свидетельствуют о всеобщей благожелательности человеческой природы при отсутствии *реального* интереса, который связывал бы нас с данным предметом. И каким именно образом *воображаемый* интерес, известный и признанный в качестве такового, может быть источником какого-либо аффекта или эмоции, — это, по-видимому, трудно объяснить. Для объяснения этого не было еще найдено ни одной удовлетворительной гипотезы, и нет ни малейшей вероятности, что будущие усилия людей когда-нибудь увенчаются в данном отношении более благоприятными результатами.

Но далее, если мы рассмотрим должным образом вопрос, мы обнаружим, что гипотеза, которая допускает бескорыстную благожелательность, отличающуюся от себялюбия, в действительности более *проста* и больше соответствует аналогии с природой, чем та, которая претендует на то, чтобы свести все дружелюбие и человеколюбие к этому последнему принципу. Существуют осознаваемые каждым телесные желания и потребности, которые с необходимостью предшествуют всякому чувственному наслаждению и непосредственно побуждают нас стремиться к обладанию некоторым предметом. Так, голод и жажда в конечном счете приводят к еде и питью, и благодаря удовлетворению этих первичных потребностей возникает удовольствие, которое может стать объектом других видов желания или склонности — вторичных и корыстных. Аналогичным образом существуют духовные аффекты, которые непосредствен-

но побуждают нас стремиться к определенным объектам, таким, как слава, власть или же мщение, безотносительно к интересу, и когда эти цели достигаются, то в результате возникает наслаждение как следствие ублажения наших аффектов. В силу внутреннего устройства и структуры духа природа должна наделить нас некоторой первоначальной склонностью к славе еще до того, как мы сможем получить какое-либо наслаждение от обладания ею или стремиться к ней, исходя из мотивов себялюбия или желания счастья. Если у меня нет тщеславия, я не получаю удовольствия от похвалы по моему адресу. Если я не честолюбив, я не получу радости от обладания властью. Если я не раздражен, наказание противника совершенно для меня безразлично. Во всех этих случаях имеет место аффект, который непосредственно указывает на объект и делает из него наше благо или счастье, а также и иные, вторичные аффекты, которые возникают впоследствии и стремятся к указанному объекту как к части нашего счастья, если однажды он стал таковой вследствие наших первоначальных склонностей. Не будь какой-либо потребности, предшествующей себялюбию, эта склонность вряд ли могла бы когда-либо оказать воздействие, ибо в этом случае мы испытывали бы незначительные и слабые страдания или наслаждения и знали бы мало горя или счастья, которых надо было бы избегать или добиваться.

Далее, разве трудно представить себе, что точно так же может обстоять дело и с благожелательностью и дружбой и что благодаря первоначальному складу нашего характера мы можем желать другому человеку счастья или блага, которое благодаря этому аффекту становится нашим собственным благом, а затем делается объектом стремлений, основанных на сочетании мотивов благожелательности и самоудовлетворения? Кто не видит, что к мести, предпринимаемой единственно из-за сильного аффекта, можно стремиться столь яростно, что это заставит нас сознательно отказываться от всяких соображений спокойствия, интереса или безопасности и подобно некоторым мстительным животным вкладывать сами наши души в раны, наносимые врагу*? И что же это должна быть за пагуб-

* «Animasque in vulnere ponunt». — *Virg.*, *Georg.*, 4, 238. «Dum alteri noceat, sui negligens, in ipsa inruens tela», — говорит Сенека о гневе. *De ira* I, 1⁷².

ная философия, которая не дает человеколюбию и дружелюбию тех же самых привилегий, которые она без спора предоставляет темным страстям вражды и ненависти? Такая философия больше походит на сатиру, чем на истинное описание или изображение человеческой природы, и может быть хороша как основа для парадоксальных рассуждений и карикатур, но очень плоха как основание для каких-либо серьезных умозаключений и размышлений.

ПРИЛОЖЕНИЕ III

НЕКОТОРЫЕ ДАЛЬНЕЙШИЕ СООБРАЖЕНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО СПРАВЕДЛИВОСТИ

Цель этого приложения в том, чтобы дать более подробное объяснение происхождения и природы справедливости и отметить некоторые различия между нею и другими добродетелями.

Социальные добродетели человеколюбия и благожелательности оказывают свое воздействие непосредственно путем прямой склонности или инстинкта, который в основном имеет в виду простой объект, вызывающий привязанность, и не распространяется ни на какие схемы, системы или следствия, возникающие благодаря подражанию, совместному действию ряда лиц или примеру других людей. Родители бросаются на помощь своему ребенку, движимые той естественной симпатией, которая побуждает их к этому и не оставляет времени для рассуждений о чувствах и поведении остального человечества при подобных обстоятельствах. Великодушный человек радостно пользуется всеми возможностями оказать услугу своему другу, потому что испытывает при этом власть аффекта благожелательности, и такой человек не заботится о том, действовал ли кто-нибудь во вселенной до этого под воздействием таких благородных мотивов или докажет ли кто-то когда-либо впоследствии их влияние. Во всех этих случаях социальные аффекты ориентированы на некоторый единичный объект и преследуют безопасность и счастье лишь того лица, которое вызывает любовь и уважение. Этим они удовлетворяются, на этом они успокаиваются. И поскольку добро, возникающее благодаря их благотворному влиянию, само по себе законченно и полно, оно также возбуждает моральное чувство одобрения, не связанное с какими-либо размышлениями о дальнейших последствиях и какими-либо

далеко идущими видами на согласие или подражание других членов общества. Наоборот, если бы великодушный друг или бескорыстный патриот был единственным, кто совершал бы такие благодеяния, это скорее возвысило бы его в наших глазах и присоединило бы похвалу за редкость и новизну к другим, более превозносимым его достоинствам.

С социальными добродетелями справедливости и верности дело обстоит иначе. Они в высшей степени полезны и воистину абсолютно необходимы для благоденствия человечества. Однако выгода, получаемая от них, не является следствием одного-единственного индивидуально-го акта, но возникает благодаря целой схеме или системе, распространяющейся на все общество или на большую его часть. Спутниками справедливости являются всеобщий мир и порядок, а также всеобщее воздержание от претензий на имущество других лиц. Но особое уважение к частным правам отдельного гражданина может часто вести, если рассматривать его само по себе, к пагубным последствиям. Результат индивидуального акта здесь во многих случаях прямо противоположен результату целой системы действий, и первый может быть чрезвычайно вредным, в то время как последний в высшей степени полезен. Богатство, полученное по наследству от родителей, в руках дурного человека становится орудием зла. Право наследования может в отдельном случае оказаться вредным. Его выгода возникает только благодаря соблюдению общего правила, и достаточно, если тем самым будет компенсироваться все то зло и все те неудобства, которые проистекают из частных характеров и ситуаций.

Кир, будучи молодым и неопытным, принимал во внимание только индивидуальный случай, с которым он столкнулся, и размышлял только об ограниченной пользе и удобстве, когда он предназначил длинную одежду высокому мальчику, а короткую — другому, более низкого роста. Его воспитатель наставлял его лучше, когда он обращал внимание своего ученика на более широкие перспективы и последствия и знакомил его с общими неизменными правилами, необходимыми для того, чтобы поддерживать всеобщий мир и порядок в обществе.

Счастье и процветание человечества, возникающие благодаря социальной добродетели благожелательности и ее разновидностям, можно сравнить с возводимой многими руками стеной, которая растет с каждым камнем, заложенным в нее, и увеличивается пропорционально

усердию и заботе каждого труженика. Подобно этому и счастье, создаваемое социальной добродетелью справедливости и ее разновидностями, можно сравнить со сводом, где каждый отдельный камень сам по себе упал бы на землю и где все сооружение в целом держится только благодаря взаимной поддержке и сочетанию соответствующих его частей.

Все естественные законы, которые регулируют собственность, так же как и все гражданские законы, носят общий характер и учитывают только некоторые существенные обстоятельства дела, не принимая во внимание характера, положения и связи заинтересованных лиц или какие-либо частные следствия, которые могут иметь место благодаря установлению этих законов в каком-либо частном случае. Они без колебаний лишают щедрого человека всего его имущества, если оно приобретено по ошибке и без должного документа, дающего на него право, и даруют это имущество эгоистичному скряге, который уже накопил огромные запасы излишних богатств. Общественная польза требует, чтобы собственность регулировалась общими неизменными правилами, и, хотя такие правила приспособлены для того, чтобы наилучшим образом служить той же цели общественной пользы, невозможно предупредить все отдельные трудности или обеспечить благотворные последствия в каждом единичном случае. Достаточно, если план или схема в целом окажутся необходимыми для поддержания гражданского общества, если чаша весов, на которой находится добро, как правило, будет значительно перевешивать чашу весов, на которой находится зло. Даже общие законы вселенной, хотя их планирует бесконечная мудрость, не могут исключить всего зла и неудобства в каждом частном действии.

Некоторые утверждали, что справедливость возникает благодаря *человеческому соглашению* и проистекает из добровольного выбора, согласия или единения человечества. Если под *соглашением* здесь подразумевается *обещание* (а это самый обычный смысл данного слова), то не может быть ничего абсурднее этой позиции. Соблюдение обещаний само является одним из наиболее значительных элементов справедливости, и мы, конечно, не обязаны держать наше слово именно потому, что дали слово держать его. Но если под соглашением понимается чувство общего интереса, которое каждый человек испытывает в собственной груди, которое он замечает в своих сотоварищах и которое побуждает его совместно с другими

к реализации общего плана или системы действий, направленных на общественную пользу, то следует признать, что в этом смысле справедливость возникает из человеческих соглашений. Ибо если допустить (а это в самом деле очевидно), что частные следствия частного акта справедливости могут быть вредны для общественности, так же как и для отдельного индивида, то отсюда следует, что каждый человек, проникаясь указанной добродетелью, должен представлять себе весь план или систему в целом и ожидать согласованных действий своих сотоварищей. И если бы все его мысли были ограничены пределами последствий каждого из его собственных поступков, то его благожелательность и человеколюбие, равно как и себялюбие, часто могли бы предписывать ему способы поведения, весьма отличные от тех, которые соответствуют строгим правилам относительно того, что подобает, и относительно справедливости.

Так, два человека гребут в лодке по общему соглашению, ради общего интереса, без какого-либо обещания или договора. Так, золото и серебро делаются мерилем обмена, а речь, слова и язык определяются человеческим соглашением и уговором. Все, что выгодно для двух или более лиц, если все они исполняют свою обязанность, но что перестает быть выгодным, если только один из них не выполняет ее, не может основываться на каком-либо ином принципе, иначе не было бы никакого побудительного мотива для кого-либо подчиниться этой схеме поведения*.

Слово *естественный* обычно употребляется в столь многих смыслах и имеет такое неопределенное значение,

* Эта теория относительно происхождения собственности и, следовательно, справедливости является в основном такой же, как и та, которая набросана и принята Гроцием. «Hinc discimus, quae fuerit causa, ob quam a primaeva communione rerum primo mobilium, deinde et immobilium discessum est: nimirum quod cum non contenti homines vesci sponte natis, antra habitare, corpore aut nudo agere, aut corticibus arborum ferarumve pellibus vestito, vitae genus exquisitus delegissent, industria opus fuit, quam singuli rebus singulis adhiberent: Quo minus autem fructus in commune conferrentur, primum obstitit locorum, in quae homines discesserunt, distantia, deinde iustitiae et amoris defectus, per quem fiebat, ut nec in labore, nec in consumptione fructuum, quae debebat, aequalitas servaretur. Simul discimus, quomodo res in proprietatem iverint; non animi actu solo, neque enim scire alii poterant, quid alii suum esse vellent, ut eo abstinerent et idem velle plures poterant; sed pacto quodam aut expresso, ut per divisionem, aut tacito, ut per occupationem». — De jure Belli et Pacis. Lib. II, cap. 2, § 2, art. 4 et 5⁷³.

что представляется бесполезным обсуждать, естественна справедливость или нет. Если себялюбие и благожелательность естественны для человека, если разум и предусмотрительность также естественны, то тот же эпитет может быть применен к справедливости, порядку, верности, собственности, обществу. Наклонности людей и их потребности побуждают их к объединению, их разум и опыт говорят им, что это объединение невозможно там, где никто не руководствуется определенными нормами и не испытывает уважения к собственности других. И благодаря соединению этих аффектов и размышлений, насколько нам удастся наблюдать подобные аффекты и размышления у других лиц, у каждого индивида человеческого рода во все века неминуемо и непременно в той или иной степени имело место чувство справедливости. То, что с необходимостью возникает в столь умном животном благодаря проявлению его интеллектуальных способностей, может справедливо оцениваться как естественное*.

У всех цивилизованных наций существовало постоянное стремление устранить все условное и пристрастное из решений о собственности и обосновать приговоры судей такими общими взглядами и соображениями, которые могли бы уравнивать каждого члена общества. Ибо помимо того, что ничто не может быть опасней, чем приучить судей, хотя бы и в самых незначительных случаях, принимать во внимание частную дружбу или вражду, несомненно, что люди, когда они воображают, будто для того, чтобы предпочесть им их соперников, не было других причин, кроме личной благосклонности, способны проникнуться сильнейшим недоброжелательством против гражданских властей и судей. Следовательно, когда естественное основание не указывает определенной перспективы общественной полезности, с точки зрения которой могут быть разрешены споры о собственности, его место

* *Естественное* может быть противопоставлено либо тому, что *необыкновенно, удивительно*, либо тому, что *искусственно*. В двух первых смыслах справедливость и собственность, несомненно, естественны. Но поскольку они предполагают разум, предусмотрительность, замысел и социальный союз и объединение людей, то, возможно, этот эпитет в последнем смысле, строго говоря, не может быть к ним применен. Если бы люди жили вне общества, собственность не была бы известна и ни справедливость, ни несправедливость никогда бы не существовали. Но общество человеческих существ было бы невозможно без разума и предусмотрительности. Более низкоразвитые животные в своих объединениях руководствуются инстинктом, который занимает у них место разума. Но все это лишь словесные споры.

часто занимают положительные законы, которые и определяют процедуру всего судебного разбирательства. Там, где их оказывается недостаточно, обращаются к прецедентам, и предшествовавшее решение, хотя оно часто само было принято без достаточного на то основания, законно становится достаточным основанием для нового решения. Если недостает прямых законов или прецедентов, то на помощь приходят несовершенные и косвенные. И спорный случай связывается с ними при помощи аналогий и сравнений, сходств и соответствий, которые часто скорее фантастичны, чем реальны. Вообще можно с уверенностью утверждать, что юриспруденция в этом отношении отлична от всех наук и что при рассмотрении многих ее утонченных вопросов нельзя, собственно, говорить, что истина или ложь находится на той или иной стороне. Если адвокат одной из сторон подводит случай под какой-либо прежний закон или прецедент при помощи тонкой аналогии или сравнения, то адвокату противоположной стороны нетрудно будет найти противоположную аналогию или сравнение. И предпочтение, оказываемое судьей, часто основывается больше на вкусе и воображении, чем на какой-либо солидной аргументации. Общественная польза является общей целью всех судебных разбирательств. И эта польза также требует устойчивой нормы для всех споров.

Но там, где представлено несколько одинаковых и безразличных норм, решение в пользу одной из сторон закрепляется весьма незначительным различием в истолковании *.

* Существование разделения и различения имуществ, а также устойчивость и постоянство этого разделения абсолютно необходимы в интересах общества, и в этом состоит источник справедливости и собственности. А какие именно имущества определены частным лицам — это, вообще говоря, совершенно безразлично и часто определяется на основании весьма поверхностных взглядов и соображений. Мы укажем здесь на несколько частных.

Если бы общество состояло из нескольких независимых членов, то наиболее очевидное правило, с которым можно было бы согласиться, заключалось бы в том, чтобы закрепить как собственность *нынешнее* владение и оставить каждому право на то, чем он пользуется в данный момент. Отношение владения, которое имеет место между личностью и объектом, естественно влечет за собой отношение собственности.

По аналогичной причине захват, или первоначальное владение, становится основанием собственности.

Там, где человек прилагает свой труд и свое прилежание к объекту, который прежде никому не принадлежал, как это имеет место при рубке и обработке дерева, при возделывании поля и т. д., изменения, которые он производит, создают отношение между ним и объектом и естествен-

Мы можем еще заметить, прежде чем закончим рассмотрение этой темы, что, после того как законы справедливости установлены исходя из точки зрения общей полезности, несправедливость, лишения и обиды, которые испытывает тот или иной индивид от нарушения этих законов, учитываются в весьма значительной мере и являются обширным источником того всеобщего осуждения, которым сопровождается всякая неправда или несправедливость. По законам общества это платье, эта лошадь мои и *должны* постоянно оставаться в моем владении. Я рассчитываю на надежно гарантированное

но обязывают нас включить его в новое отношение собственности. Эта причина действует здесь наряду с общественной пользой, которая заключается в поощрении, воздаваемом прилежанию и труду.

Возможно также, что проявленное нами лично к владельцу человеколюбие совпадает в данном случае с другими мотивами и обязывает нас оставить ему то, что он приобрел своим потом и трудом и благодаря чему он надеялся постоянно испытывать радость, ибо хотя человеколюбие к отдельному лицу никоим образом не может быть источником справедливости, поскольку последняя добродетель столь часто противоречит первой, однако, когда правило раздельного и постоянного владения однажды уже создано непреложными потребностями общества, человеколюбие к отдельным лицам и отвращение к причинению страданий другому человеку может в частном случае привести к частному правилу относительно собственности.

Я весьма склонен думать, что право наследования по закону или по завещанию во многом зависит от этих связей воображения и что отношение к прежнему собственнику, порождающее отношение к объекту, является причиной того, почему собственность передается человеку после смерти его родственника. И это правильно. Передача имущества детям или близким родственникам поощряет прилежание. Но это соображение уместно только в цивилизованном обществе, между тем как право наследования пользуется уважением даже среди величайших варваров.

Приобретение собственности в виде *приращения* (accession) нельзя объяснить, не обращаясь к отношениям и связям, создаваемым воображением.

Собственность на реки по законам большинства наций и в соответствии с естественным ходом нашей мысли приписывается собственникам их берегов, за исключением таких широких рек, как Рейн или Дунай, которые, по-видимому, слишком велики, чтобы быть приращением к собственности на соседние поля. Однако даже эти реки рассматриваются как собственность той нации, во владениях которой они протекают, ибо идея нации достаточно обширна для того, чтобы включать в себя их и иметь к ним отношение в воображении.

Приращения к земле, окаймляющей реки, присоединяются к этой земле, говорят специалисты по гражданскому праву, в том случае, если они совершаются таким путем, который они называют *наносами*, т. е. неощутимо и незаметно. Это как раз такие обстоятельства, которые помогают воображению осуществить соединение.

обладание ими. Лишая меня этого, вы разочаровываете меня в моих ожиданиях, вдвойне раздражаете меня и оскорбляете каждого очевидца. Это общественное зло, поскольку нарушены правила справедливости. Это частная обида, поскольку совершена несправедливость по отношению к отдельному лицу. И хотя второе соображение может и не иметь места, если не установлено предварительно первое, ибо иначе различие *твоего* и *моего* было бы неизвестно обществу, однако несомненно, что уважение к общественному благу во многом усиливается заботой о благе частном. О том, что несправедливо по отношению к обществу, но не причиняет ущерба какому-либо индивиду, часто думают не очень строго. Но неудивительно, что там, где величайшее общественное зло соединяется со значительным частным злом, такое поведение сопровождается самым сильным неодобрением ⁷⁵.

ПРИЛОЖЕНИЕ IV

О НЕКОТОРЫХ СЛОВЕСНЫХ СПОРАХ ⁷⁶

Нет ничего более обычного для философов, чем вторгаться в область грамматики и заниматься спорами о словах, в то время как они воображают, что ведут дискуссию величайшей важности и значения ⁷⁷. Именно для того, чтобы избежать бесконечной и пустой перебранки, я стремился крайне тщательно установить цель нашего настоящего исследования и предложил просто составить, с одной стороны, список тех духовных качеств, которые являются объектами любви или уважения и образуют часть личного достоинства, с другой — каталог тех качеств, которые являются объектами осуждения или укора и понижают репутацию личности,

Там, где какой-либо значительный кусок отрывается от одного берега и прибивается к другому, он не становится собственностью *того*, на чью землю он попадает, до тех пор, пока не соединится с данной землей и пока деревья и растения не пустят свои корни и в ту и в другую землю. До наступления этого мысль не в достаточной мере объединяет их.

Короче говоря, мы всегда должны отличать необходимость разделения и постоянного закрепления имущества людей от правил, которые отдают частные объекты в руки частных лиц. Необходимость первого очевидна, сильна и непреодолима, последнее же может зависеть от общественной пользы менее важного, поверхностного свойства, от чувства человеколюбия, испытываемого по отношению к отдельным лицам, и возмущения по поводу того, что они терпят лишения, от позитивных законов, от прецедентов, аналогий и очень утонченных связей и изгибов воображения ⁷⁴.

обладающей ими; я добавил к этому некоторые размышления относительно происхождения указанных чувств одобрения или осуждения. Во всех случаях, когда могли возникнуть малейшие колебания, я избегал терминов *добродетель* и *порок*, ибо некоторые из тех качеств, которые я поместил среди объектов похвалы, получают в английском языке наименование *талантов*, а не добродетелей, подобно тому как некоторые из осуждаемых или порицаемых качеств часто называют *недостатками*, а не пороками. Быть может, теперь можно ожидать, что перед тем, как закончить это моральное исследование, мы должны точно разделить одно от другого, отметить строгие границы добродетелей и талантов, пороков и недостатков и объяснить основание и происхождение указанного различия. Но чтобы освободиться от такого занятия, которое в конце концов оказалось бы только грамматическим изысканием, я добавлю четыре следующих рассуждения, которые будут содержать в себе все, что я намеревался сказать по поводу данного предмета.

Во-первых, я нахожу, что ни в английском, ни в другом любом современном языке не определены точно границы между добродетелями и талантами, пороками и недостатками, и я сомневаюсь, что точные определения таковых могут быть даны таким образом, чтобы одно противопоставлялось другому. Если бы мы сказали, например, что единственно лишь пользующиеся уважением качества, которые зависят от нашей воли, имеют право называться добродетелями, мы припомнили бы вскоре качества мужества, хладнокровия, терпения, самообладания вместе со многими другими, которые почти каждый язык подводит под вышеупомянутое название, хотя они мало зависят от нашего выбора или вообще от него не зависят. Если бы мы стали утверждать, что только те качества, которые побуждают нас играть отведенную нам роль в обществе, заслуживают такого благородного наименования, то нам немедленно пришло бы на ум, что это действительно наиболее ценные качества и их, как правило, называют *социальными* добродетелями, но что этот самый эпитет предполагает и существование добродетелей иного вида ⁷⁸. Если бы мы провели различие между *интеллектуальными* и *моральными* дарованиями и утверждали, что только последние суть действительные и подлинные добродетели, поскольку они ведут к действию, то мы обнаружили бы, что многие из данных качеств, обычно называемые интеллектуальными добродетелями, такие, как благоразумие, проницательность, способность к различениям, осторожность, также

оказывают значительное влияние на поведение. Можно также провести различие между *сердцем* и *головой*. Качества первого могут быть определены как такие, которые при своем непосредственном проявлении сопровождаются переживанием, или чувствованием, и только они могут быть названы подлинными добродетелями. Но трудолюбие, бережливость, умеренность, умение сохранять тайну, стойкость и многие другие похвальные способности и привычки, обычно именуемые добродетелями, как правило, обнаруживаются у лица, обладающего ими, без какого-либо непосредственного чувствования и известны ему только по их последствиям. К счастью, при всех кажущихся затруднениях данный вопрос, будучи чисто словесным, не может иметь какого-либо значения. При морально-философском рассуждении нет нужды вникать во все эти капризы языка, которые столь различны в разных диалектах и в разные эпохи существования одного и того же диалекта¹⁹. Но в целом мне кажется, что хотя всегда допускается существование добродетелей самого различного рода, однако, называя человека *добродетельным* или именуя его воплощением добродетели, мы в основном обращаем внимание на его социальные качества, которые воистину являются наиболее ценными. В то же время несомненно, что сколько-нибудь заметный недостаток мужества, умеренности, бережливости, трудолюбия, ума, благородства духа лишил бы даже очень благодушного и честного человека этого почетного наименования. Кто сказал бы когда-либо, кроме как с иронией, что данный человек исполнен величайшей добродетели, но является отъявленным болваном?

Но *во-вторых*, неудивительно, что языки не должны быть очень точны при указании границ между добродетелями и талантами, пороками и недостатками, поскольку, внутренне оценивая таковые, мы в столь незначительной мере проводим различие между ними. Действительно, по-видимому, достоверно, что *чувство* осознанной ценности, самоудовлетворенности, проистекая только из рассмотрения человеком собственного поведения и характера, по-видимому, достоверно, говорю я, что это чувство, хотя и наиболее распространенное из всех других, но не имеющее надлежащего наименования в нашем языке*, берет начало от таких качеств, как мужество

* Термин *гордость* обычно употребляется в дурном смысле. Но это чувство, по-видимому, [само по себе] безразлично и может быть пло-

и способность, прилежание и изобретательность, равно как и от любых иных духовных совершенств. С другой стороны, кто не испытывает глубокой подавленности под влиянием размышлений о собственной глупости и невоспитанности и не чувствует втайне боли и раскаяния всякий раз, когда в его памяти встает какое-либо прошлое событие, в связи с которым он вел себя глупо и невоспитанно? Никакое время не может стереть тягостных воспоминаний человека о своем глупом поведении или об оскорблениях, которые он навлек на себя из-за своей трусости или неосторожности. Они упорно преследуют его в часы одиночества, гнетуще действуют на его самые вдохновенные мысли и приводят к тому, что он даже самому себе представляется в самом презренном и неприглядном виде, какой только можно вообразить.

Существует ли что-либо, что мы в большей мере старались бы скрыть от других людей, чем такие промахи, слабости и низости; существует ли что-либо, из-за чего мы в большей мере опасались бы оказаться выставленными на посмешище? И не являются ли главными объектами тщеславия наше мужество и наши познания, наша мудрость и воспитанность, наше красноречие и умение держаться, наш вкус и наши способности? Мы демонстрируем все это тщательно, если не хвастливо, и обычно проявляем больше стремления выделиться на данном поприще, чем даже на поприще самих социальных добродетелей, которые в действительности представляют собой большую ценность. Добродушие и честность, особенно последняя, столь необходимы, что хотя любое нарушение этих обязанностей влечет за собой величайшее осуждение, однако обычные примеры их соблюдения, представляющиеся существенными для поддержания человеческого общества, не встречают возвышенных похвал. И в этом, по моему мнению, заключается причина того, почему люди, которые зачастую так щедро превозносят качества своего сердца, избегают хвалить достоинства своей головы; ведь последние добродетели, являясь, как предполагается, более редкими и необыкновенными, оказываются более

хим или хорошим, в соответствии с тем, достаточно ли оно обоснованно, а также сообразно другим обстоятельствам, которые его сопровождают. Французы обозначают это чувство термином *amour-propre*, но так как они тем же термином обозначают также себялюбие и тщеславие, то из-за этого у Ларошфуко и многих других французских авторов, трактующих вопросы морали, возникла огромная путаница.

обычными объектами гордости и самомнения, и когда кто-либо хвастается ими, то это порождает сильное подозрение насчет наличия у данного человека этих качеств.

Трудно сказать, оскорбите ли вы человека больше, если вы, говоря о его характере, назовете его негодяем или же трусом; и в такой ли же мере скотоподобный обжора или пьяница отвратителен и презрен, как и эгоистический, подлый скряга. Если бы мне был предоставлен выбор, то ради собственного счастья и самоудовлетворения я скорее хотел бы иметь дружелюбное, человеколюбивое сердце, чем обладать всеми другими добродетелями Демосфена и Филиппа, вместе взятыми. Но я скорее предпочел бы, чтобы мир считал меня одаренным далеко простирающейся гениальностью и неустрашимым мужеством, и от этого ожидал бы более дружного общего восхищения и оваций. Положение, которого человек добивается в жизни, прием, который он встречает в обществе, уважение, которое ему оказывают при знакомстве с ним,—все эти преимущества во многом зависят от его здравого смысла и рассудительности, равно как и от любых иных сторон его характера. Пусть у человека самые лучшие намерения в мире и он исключительно далек от всякой несправедливости и насилия, все же он никогда не будет в состоянии заставить как следует уважать себя, если хотя бы в скромной мере не будет обладать способностями и умом.

О чем же тогда можем мы здесь спорить? Если здравый смысл и мужество, умеренность и трудолюбие, мудрость и знание по общему признанию образуют значительную часть *личного достоинства*, если человек, обладающий этими качествами, в наибольшей степени удовлетворен самим собой и имеет право на доброжелательность, уважение и услуги других людей более, чем кто-либо, кто лишен их, если, короче говоря, *чувства*, которые возникают благодаря дарованиям и социальным добродетелям, сходны между собой, то имеются ли какие-нибудь основания для того, чтобы быть щепетильными в отношении *слова* или спорить, имеют ли право эти качества именоваться добродетелями?⁸⁰ Можно, правда, сослаться на то, что чувство удовлетворения, которое порождается этими достоинствами, не только *ниже* того чувства, которое сопровождает добродетели справедливости и человеколюбия, но и несколько *отлично* от него. Однако это, по-видимому, не является достаточным основанием для того, чтобы зачислять их в различные

классы и наделять различными наименованиями. Характер Цезаря и характер Катона в том виде, как их изображает Саллюстий⁸¹, оба добродетельны в самом строгом и узком смысле этого слова, но они добродетельны по-разному. Чувства, которые они вызывают, также неодинаковы. Один вызывает любовь, а другой — уважение. Один привлекателен, а другой внушает почтение. Мы хотели бы встретить один из этих характеров у друга, а другим желали бы обладать сами. Аналогичным образом то уважение, которое сопровождает умеренность, трудолюбие или бережливость, может быть несколько отличным от того, которым вознаграждаются социальные добродетели, хотя это и не два совершенно разных вида уважения. И воистину мы можем наблюдать, что все эти качества не вызывают одобрения одного и того же рода и это характерно для них более, чем для каких-либо иных добродетелей. Здравый смысл и гениальность порождают уважение и известность. Остроумие же и юмор вызывают любовь и привязанность*.

Большинство людей, я полагаю, легко согласится с определением изящного и рассудительного поэта:

Добродетель (ибо простое добродушие есть глупость) —
Это чувство и дух, соединенные с человеколюбием**.

Какие притязания может иметь на нашу великодушную помощь или добрые услуги человек, который развеял свое

* Любовь и уважение являются почти одним и тем же аффектом и возникают из похожих друг на друга причин. Качества, порождающие их, таковы же, что и те, которые сообщают удовольствие. Но там, где это удовольствие носит серьезный характер, где его объект велик и производит сильное впечатление или где он в какой-то мере вызывает смирение и благоговение, — во всех этих случаях аффект, который возникает из удовольствия, более правильно называть уважением, чем любовью. Благожелательность сопровождает и то и другое, но она больше связана с любовью. Здесь, по-видимому, имеет место более сильная примесь гордости в презрении, чем униженности в уважении, и для того, кто тщательно изучал аффекты, нетрудно выяснить причину этого. Все эти различные смеси, соединения и оттенки чувства образуют очень любопытный предмет размышления, но далеки от преследуемой нами ныне цели. В ходе данного исследования мы рассматриваем в общем, какие качества являются предметом похвалы или осуждения, не входя во все детальные различия чувства, которое они возбуждают. Ведь очевидно: все то, что презирают, как и то, что оказывается объектом ненависти, также и не нравится, и здесь мы стараемся рассматривать объекты в их наиболее простом виде и проявлении. Эти науки, однако, склонны представляться обычным читателям абстрактными даже при всех тех предосторожностях, которые мы в состоянии предпринять, чтобы освободить их от излишних спекуляций и сделать доступными каждому человеку.

** *Армстронг*. Искусство сохранять здоровье, кн. 4.

богатство по ветру ради чрезмерных расходов, пустого тщеславия, химерических прожектов, беспутных удовольствий и расточительных игр? Эти пороки (а мы не колеблемся назвать их так) навлекают не вызывающие сострадания беды и презрение на каждого, кто подвержен им.

Ахей, мудрый и рассудительный государь, попал в роковую ловушку, которая стоила ему короны и жизни, после того как он использовал все разумные меры предосторожности, чтобы обезопасить себя от этого. Благодаря этому, говорит историк, он стал подлинным объектом уважения и сострадания, а его предатель — объектом лишь ненависти и презрения*.

Поспешное бегство и неосмотрительная небрежность Помпея в начале гражданских войн показали Цицерону столь возмутительными ошибками, что совершенно подорвали его дружественное отношение к этому великому человеку. *Подобным же образом, говорит он, недостаток чистоплотности, благопристойности и рассудительности у возлюбленной отвергает от нее наши симпатии.* Так он выражается, когда говорит не как философ, но как государственный деятель и человек света своему другу Аттику**.

Но тот же Цицерон, когда он рассуждает как философ, подражая всем древним моралистам, весьма расширительно трактует свои идеи добродетели и охватывает данным почетным наименованием все похвальные качества и дарования духа. Это приводит к *третьему* соображению, которое мы намереваемся выдвинуть, а именно к соображению о том, что древние моралисты, и притом самые лучшие из них, не проводили существенного различия между разными видами духовных дарований и недостатков, но трактовали равным образом все эти виды как нечто охватываемое названиями *добродетель* и *порок* и делали их без всякого исключения предметом своих моральных рассуждений⁸³. *Благоразумие*, как разъясняется в сочинении Цицерона «Об обязанностях», есть та проницательность, которая ведет к открытию истины и предохраняет от ошибок и заблуждений***. *Великодушие, умеренность, благопристойность* также в общем являются там предметом обсуждения. И так как этот красноречивый моралист следовал общепринятому делению на четыре основные добродетели, то наши социальные обязанности образуют только одну рубрику в общей

* Polybius, lib. VIII, cap. 2, 8 et 9⁸².

** Lib. IX Epist. 10, 2.

*** De officiis, I, cap. 6.

классификации, данной им в связи с рассматриваемым предметом*.

Достаточно только прочитав названия глав в «Этике» Аристотеля, чтобы убедиться, что он помещает мужество, умеренность, величие, великодушие, благоразумие, скромность и мужественную прямоу в разряд добродетелей, так же как справедливость и дружелюбие. *Терпеть и воздерживаться*, т. е. обладать терпеливостью и быть воздержанным,— вот что в древности казалось некоторым резюме всякой морали.

Эпиктет едва ли когда-либо упоминал чувство человеколюбия и сострадания, а если и касался его, то только для того, чтобы предостеречь против него своих учеников. Добродетель стоиков, по-видимому, заключалась главным образом в непоколебимом характере и здравом уме. Для них, так же как для Соломона и восточных моралистов, глупость и мудрость тождественны соответственно пороку и добродетели.

Люди будут хвалить тебя, говорит Давид, когда ты будешь сам себе делать нечто хорошее**. Я ненавижу мудрого человека, говорит греческий поэт, который немудр по отношению к самому себе***.

* Стоит процитировать следующий отрывок из Цицерона, более ясно и определенно свидетельствующий в пользу того, что мы утверждаем, чем все, что только можно вообразить; в споре, который в основном идет из-за слов, по мнению автора, этому месту принадлежит бесспорный авторитет. «Virtus autem, quae est per se ipsa laudabilis, et sine qua nihil laudari potest, tamen habet plures partes, quarum alia est alia ad laudationem aptior. Sunt enim aliae virtutes, quae videntur in moribus hominum et quadam comitate ac beneficentia positae: aliae, quae in ingenii aliqua facultate, aut animi magnitudine ac robore. Nam clementia, justitia, benignitas, fides, fortitudo in periculis communibus, jucunda est auditu in laudationibus. Omnes enim haec virtutes non tam ipsis, qui eas in se habent, quam generi hominum fructuosae putantur. Sapientia et magnitudo animi, qua omnes res humanae tenues et pro nihilo putantur, et in cogitando vis quaedam ingenii, et ipsa eloquentia admirationis habet non minus, jucunditatis minus. Ipsos enim magis videtur, quos laudamus, quam illos, apud quos laudamus, ornare ac tueri; sed tamen in laudando jungenda sunt etiam haec genera virtutum. Ferunt enim aures hominum, cum illa quae jucunda et grata, tum etiam illa, quae mirabilia sunt in virtute, laudari».—De Orat., lib. II, cap. 84⁸⁴. Я полагаю, что если бы Цицерон был ныне жив, то оказалось бы трудным ограничить его моральные чувства рамками узких систем или убедить его, что никакое качество не следует допускать в число *добродетелей* или признавать частью *личного достоинства*, кроме тех, которые диктуются *совокупностью человеческих обязанностей*⁸⁵.

** Псалом 49-й.

*** Μισῶ σοφιστὴν ὅστις οὐδ' αὐτῷ σοφός. Euripid., Fragm. 111⁸⁶.

Плутарх в равной мере не позволил системам сориентировать себя ни в своей философии, ни в своей истории. Там, где он сравнивает великих людей Греции и Рима, он справедливо противопоставляет друг другу все их недостатки и совершенства всякого рода и не опускает ничего значительного, что могло бы принизить или же возвысить их характеры. Его нравственные рассуждения содержат такую же свободную и естественную оценку людей и манер.

Характер Ганнибала в том виде, как он описан Ливием*, расценивается как изображенный небеспристрастно, но при этом Ливий признал наличие у него многих выдающихся достоинств. Никогда не было такого гения, говорит историк, который годился бы сразу для двух противоположных задач: и командовать и подчиняться; и было бы поэтому трудно определить, был ли он *дороже* верховному полководцу или армии. Гасдрубал⁸⁸ никому другому не доверял с большей охотой проведения опасной операции. Ни при ком ином солдаты не обнаруживали большей отваги и доверия. [Ему были присущи] величайшая смелость перед лицом опасности и величайшее благоразумие в преодолении таковой. Никакой труд не мог утомить его тело или привести в угнетенное состояние его дух. Для него были безразличны холод и жара. Пищу и питье он искал ради удовлетворения природных потребностей, а не чувственных желаний. Он не делал различий между ночью и днем при необходимости бодрствовать или спать. Эти его великие *добродетели* уравнивались великими *пороками* — бесчеловечной жестокостью и вероломством, даже большим, чем оно обычно имело место у карфагенян; не было у него ни истины, ни веры, ни уважения к клятвам, обещаниям или религии.

Характер Александра VI, каким мы находим его у Гвиччардини, был почти таким же, но более справедливым. И это доказывает, что даже современные авторы, когда они говорят безыскусственно, придерживаются того же языка, что и древние. У этого папы, пишет Гвиччардини, была исключительная проницательность и рассудительность, достойное восхищения благоразумие, удивительный талант убеждать и невероятное усердие и ловкость во всех важных делах. Но эти *добродетели*

* Lib. XXI, cap. 4⁸⁷.

бесконечно перевешивались его пороками: не было у него ни веры, ни религии, но зато были ненасытная жадность, непомерное честолюбие и более чем варварская жестокость *.

Полибий, порицающий Тимея за его пристрастность к Агафоклу, которого сам он считает наиболее жестоким и нечестивым из всех тиранов, говорит: если он нашел пристанище в Сиракузах, как утверждает этот историк, убежав от грязи, копоты и тяжелого труда, связанных с его прежней профессией горшечника, и если, обладая вначале столь незначительным положением, он стал через небольшое время господином всей Сицилии, поставив Карфагенское государство перед лицом крайней опасности, и в конце концов умер в старости, достигнув высших почестей,—то не следует ли допустить, что он представлял собой нечто необыкновенное и чрезвычайное и обладал великими талантами и способностями к разным делам и деятельности? Его историк, следовательно, не должен был ограничиваться сообщением о том, что способствовало бы его осуждению и бесчестию, но должен был также рассмотреть и то, что привело к его *восхвалению и почитанию* **.

Вообще мы можем наблюдать, что древние обращали совсем мало внимания на различие произвольного и непроизвольного в своих моральных рассуждениях, в которых они часто рассматривали как весьма спорный вопрос о том, *можно ли научиться добродетели* ***. Они справедливо считали, что трусость, низость, легкомыслие, боязливость, нетерпеливость, глупость и многие другие качества духа могут казаться смешными и уродливыми, презренными и отвратительными, хотя и не зависящими от воли. Нельзя предполагать во все времена и в каждом человеке наличие способности добиться духовной красоты любого рода в большей мере, чем способности добиться красоты телесной.

И здесь возникает *четвертое* соображение, которое я намерен сформулировать, указав на причину того, почему современные философы в своих моральных исследованиях часто следовали направлению, столь отличному

* Lib. I ⁸⁹.

** Lib. XII, 15.

*** Plato, Meno; Seneca, De otio sap., cap. 31; Horat., Virtutem doctrina parat, naturane donet. Epist., lib. I, 18, 100; Aeschines Socrat., Dial.⁹⁰, I.

от направления древних. В последнее время философия всех видов, в особенности же этика, была более тесно связана с теологией, чем это когда-либо прежде наблюдалось у язычников; и так как эта последняя наука не допускает никакого компромисса и подчиняет каждую отрасль знания собственной цели, не обращая почти никакого внимания на явления природы или беспристрастные чувства души, то мышление и даже язык сбились со своего естественного пути и пытались установить различия там, где разница между объектами была в некотором роде недоступна восприятию. Философы или, скорее, богословы под маской философов, рассматривая⁹¹ всю мораль как нечто имеющее то же основание, что и гражданские законы, охраняемые санкциями награды и наказания, с необходимостью приходили к тому, чтобы сделать этот фактор *произвольного* или *непроизвольного* основанием всей своей теории. Каждый может употреблять *термины* в том смысле, какой ему нравится. Но в то же время следует учитывать, что чувства одобрения и осуждения, объекты которых лежат за пределами сферы действия воли или выбора, испытываются каждодневно и в связи с ними нам подобает, если не как моралистам, то по крайней мере как спекулятивным философам, дать некоторую удовлетворительную теорию или объяснение.

Недостаток, проступок, порок, преступление—эти выражения, по-видимому, обозначают разные степени осуждения и неодобрения, которые, однако, в своей основе все весьма близки друг другу. Объяснение одного из них легко приведет нас к правильному представлению о других⁹², а это имеет гораздо большее значение в отношении вещей, чем в отношении словесных наименований. То, что мы имеем обязанности перед самим собой, признают даже самые примитивные системы морали, и исследование этих обязанностей важно для того, чтобы увидеть, родственны ли они тем обязанностям, которые мы имеем перед обществом. Вероятно, одобрение, сопровождающее соблюдение того и другого, сходно по своей природе и возникает из похожих друг на друга принципов, какое бы наименование этим совершенствам мы ни давали.

ЕСТЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

ВВЕДЕНИЕ

Если всякое исследование, касающееся религии, имеет крайне важное значение, то преимущественно привлекают к себе наше внимание два вопроса, а именно: об основании религии в разуме и о ее происхождении из природы человека. К счастью, на первый из них, наиболее важный, может быть дан самый очевидный или по крайней мере самый ясный ответ. Весь строй природы свидетельствует о существовании разумного Творца, и ни один рассудительный исследователь при серьезном размышлении не будет в состоянии хотя бы на минуту отойти от веры в изначальные принципы истинного теизма и религии. Но другой вопрос, касающийся происхождения религии из природы человека, представляет несколько больше трудностей. Вера в невидимую разумную силу, правда, была весьма широко распространена среди человеческого рода всюду во все времена, но, во-первых, она, быть может, не была настолько всеобщей, чтобы не допускать исключений, а, во-вторых, вызванные ею идеи вовсе не отличались единообразием. С одной стороны, были открыты некоторые народы, не обладающие никакими религиозными чувствами, если только можно поверить путешественникам и историкам; с другой — нет таких двух народов и вряд ли найдутся два таких человека, которые в точности сходились бы в этих своих чувствах. Итак, данная предвзятая идея, по-видимому, не порождается каким-либо особым инстинктом или же первичным естественным впечатлением вроде тех, которые дают начало себялюбия, половой любви, любви к потомству, благодарности, мстительности, ведь каждый из этих инстинктов, как

оказалось, абсолютно всеобщ у всех народов и во все времена и каждому из них всегда соответствует точно определенный объект, к достижению которого он неуклонно стремится. Начальные религиозные принципы должны быть вторичными, т. е. такими, которые легко поддаются извращению в силу различных случайностей и причин и действие которых в отдельных случаях вследствие необычного стечения обстоятельств также может быть полностью предотвращено. Рассмотрение тех принципов, которые порождают первоначальную веру, а также тех случайностей и причин, которые направляют ее действия, и составляет предмет настоящего исследования.

ГЛАВА I

ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ РЕЛИГИЕЙ ЛЮДЕЙ БЫЛ ПОЛИТЕИЗМ

Мне думается, что если мы рассмотрим развитие человеческого общества от грубых [его] начал до более совершенного состояния, то окажется, что политеизм, или идолопоклонство, был и необходимо должен был быть первоначальной и наиболее древней религией человечества. Это мнение я постараюсь подтвердить при помощи следующих аргументов.

То, что около 1700 лет назад все человечество исповедовало политеизм¹, — факт неоспоримый. Принципы сомнения и скептицизма, которых придерживались некоторые философы, а также теизм, да и то не вполне чистый, одного или двух народов не представляют собой почвы для возражений, достойных внимания. Обратимся затем к ясному свидетельству истории. Чем дальше мы углубляемся в древность, тем больше находим человечество погруженным в политеизм; никаких признаков, никаких симптомов какой-либо более совершенной религии. Самые древние предания рода человеческого показывают нам политеизм в роли общенародного и господствующего исповедания. Север, юг, восток и запад единогласно свидетельствуют о том же факте. Что может быть противопоставлено столь полной очевидности?

Итак, в древнее время, поскольку от него сохранились письменные или исторические свидетельства, человечество, по-видимому, повсеместно исповедовало политеизм. Станем ли мы утверждать после этого, что в еще более

древние времена, до овладения письменностью или же до изобретения каких-либо искусств и наук, люди придерживались принципов чистого теизма, другими словами, что люди открыли истину, будучи невеждами и варварами, но впали в заблуждение, как только приобрели познания и образование?

Утверждая это, мы не только противоречим всякой вероятности, но и тому, что нам известно относительно взглядов и мнений варварских народов. Все дикие племена Америки, Африки и Азии придерживаются идолопоклонства; нет ни одного исключения из данного правила. Это настолько верно, что если бы какой-нибудь путешественник приехал в некоторую неизвестную страну и увидел, что жители ее образованны и знакомы с искусствами и науками, то, хотя при таком предположении и имелись бы некоторые шансы на то, что эти жители не являются сторонниками теизма, он тем не менее вплоть до дальнейшего исследования вопроса не мог бы определенно высказаться по этому поводу; но, если бы он увидел, что эти жители — невежды и варвары, он мог бы сразу признать их идолопоклонниками, причем возможность ошибки с его стороны была бы почти исключена.

По-видимому, не подлежит сомнению, что в соответствии с ходом естественного развития человеческой мысли невежественная масса сперва должна обладать каким-нибудь примитивным и обыденным представлением о высших силах, прежде чем она окажется в состоянии достигнуть понятия о том совершенном существе, которое внесло порядок во все мироздание. Мы имеем столько же оснований воображать, что люди жили во дворцах раньше, чем в хижинах и хибарах, или же изучали геометрию раньше земледелия, как и утверждать, будто они представляли себе, что Божество есть чистый, всеведущий, всемогущий и вездесущий дух, до того, как рисовали его в образе хотя и могущественного, но ограниченного существа, обладающего человеческими страстями и стремлениями, человеческим телом и органами. Наш ум постепенно восходит от низшего к высшему; отвлекаясь от того, что несовершенно, он образует идею совершенства; понемногу начиная различать более благородные стороны своей собственной организации от более грубых, он научается переносить на свое божество только первые из них, придавая им притом гораздо большую возвышенность и утонченность. Ничто не в состоянии нарушить этот естественный ход мысли, кроме разве

какого-нибудь очевидного и неопровержимого аргумента, который непосредственно мог бы привести ум к чистым принципам теизма и заставить его сразу преодолеть то огромное расстояние, которое отделяет человеческую природу от божественной. Но хотя я и допускаю, что тщательное исследование порядка и организации вселенной доставляет нам такой аргумент, однако не думаю, чтобы это соображение могло оказать влияние на человечество, когда последнее создавало свои первые грубые представления о религии.

Причины объектов, которые нам слишком привычны, никогда не привлекают нашего внимания и не возбуждают нашего любопытства, и, как бы необычайны или удивительны ни были эти объекты сами по себе, грубая и невежественная толпа проходит мимо, не находя нужным рассматривать или изучать их. Адам в раю, вступающий в жизнь, вполне обладая всеми своими способностями, естественно, изумился бы, как это и изображено у Мильтона², великолепию природы, небес, воздуха, земли, своих собственных органов и тела и невольно задал бы вопрос: откуда это удивительное зрелище? Но у дикого, во всем нуждавшегося животного (каким был человек при первоначальном зарождении общества), обуреваемого весьма многочисленными потребностями и страстями, не было времени восхищаться видимой правильностью природы или же задавать вопросы о причине тех объектов, к которым оно постепенно привыкало с самого детства. Напротив, чем правильнее и единообразнее, т. е. чем совершеннее, оказывается природа, тем более человек привыкает к ней и тем менее склонен он исследовать и рассматривать ее. Какое-нибудь уродливое существо возбуждает его любопытство, и он признает его чудом. Оно тревожит его своею новизною и сразу повергает в трепет, заставляет его приносить жертвы и молиться. Но животное, все члены и органы которого совершенны, кажется ему обычным зрелищем и не вызывает в нем никаких религиозных представлений или чувств. Спросите его: откуда произошло это животное? Он скажет: от совокупления его родителей. А эти последние? От совокупления их родителей. Несколько таких ответов удовлетворяют его любопытство и удаляют объекты на такое расстояние, что он совершенно теряет их из виду. Не воображайте, что он задаст вопрос хотя бы о том, откуда происходит первое животное, а тем более о том, откуда произошла вся система, или общий строй, вселенной.

Если же вы сами зададите ему подобный вопрос, то не ожидайте, что он станет беспокоить свой ум столь чуждой для него и столь неинтересной темой, которая к тому же так сильно превышает пределы его способностей.

Далее, если бы люди с самого начала путем умозаключения, отправляющегося от строя природы, пришли к вере в единое Верховное Существо, они бы никогда уже не могли оставить это верование и перейти к политеизму, ведь те же принципы разума, которые с самого начала могли породить и распространить среди человечества такое возвышенное воззрение, должны были с тем большей легкостью сохранить его. Первоначальное открытие и обоснование какой-нибудь доктрины гораздо труднее, чем ее поддержание и сохранение.

Между историческими фактами и умозрительными мнениями существует большое различие, и знание первых передается совсем иным путем, чем знание вторых. Исторический факт, устно передаваемый очевидцами и современниками, при каждом последующем рассказе претерпевает искажения и, наконец, может сохранить лишь едва заметное сходство с подлинным первоначальным фактом, на котором он был основан. Неустойчивость памяти людей, их любовь к преувеличениям, их беспечность и беззаботность — все эти факторы, если только их воздействие не исправляется при помощи книг и письменных документов, вскоре искажают сведения об исторических событиях, ведь аргументы и рассуждения не играют в данном случае почти никакой роли и не могут восстановить истину, коль скоро последняя исчезла из этих рассказов. Так, предполагают, что мифы о Геркулесе, Тесее и Вакхе сперва были основаны на действительных исторических фактах, которые при передаче были искажены. С умозрительными же взглядами дело обстоит совсем иначе. Если такие взгляды основаны на аргументах, достаточно ясных и очевидных, чтобы убедить большинство людей, то эти аргументы, способствовавшие вначале распространению данных взглядов, будут способствовать и их сохранению в первоначальной чистоте. Если же эти аргументы трудны или недоступны обычному пониманию, то соответствующие взгляды никогда не будут более чем достоянием немногих лиц, и, как только люди перестанут рассматривать такие аргументы, они немедленно будут утрачены и преданы забвению. Какую бы сторону данной дилеммы мы ни рассматривали, мы должны будем прийти к выводу о невозможности того,

чтобы обоснованный при помощи рассуждений теизм был первоначальной религией человечества, а впоследствии в силу его извращения дал начало политеизму и всем различным суевериям языческого мира. Если обоснование при помощи разума очевидно, то оно предупреждает такого рода извращения; если же такое обоснование непонятно, то оно делает соответствующие принципы совершенно недоступными познанию толпы, которая одна только и может извратить какой-либо принцип или взгляд.

ГЛАВА II

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПОЛИТЕИЗМА

Итак, если мы желаем удовлетворить свое любопытство, исследуя вопрос о происхождении религии, нам следует мысленно обратиться к политеизму — этой первобытной религии невежественного человечества.

Если бы люди приходили к идее о невидимой разумной силе посредством созерцания творений природы, они никогда не могли бы иметь иного представления [о такой силе], кроме представления о едином Существе, дарующем существование и порядок этому огромному механизму и располагающем все его части сообразно определенному плану или связной системе. Хотя людям с известным складом ума может и не показаться совершенно нелепым предположение о том, что несколько независимых друг от друга и обладающих высшей мудростью существ вошли в соглашение с целью продумать и выполнить определенный единый план, однако такое предположение совершенно произвольно; если мы и вправе допустить его возможность, то нам следует признать, что оно не поддерживается ни вероятностью, ни необходимостью. Все вещи в мире, очевидно, образуют единое целое. Каждая вещь приспособлена к другой. Во всем преобладает единый замысел. И это единообразие приводит наш ум к признанию единого творца, потому что представление о нескольких творцах, не отличающихся друг от друга ни атрибутами, ни действиями, только затрудняет наше воображение, не давая никакого удовлетворения уму. Статуя Лаокоона, как мы узнаем из Плиния, была творением трех художников, но, если бы нам этого не сказали, мы, без сомнения, никогда не предположили бы, что группа фигур, высеченная из цельного камня и подчиненная единому плану,

выполнена и задумана более чем одним скульптором. Если одно какое-нибудь действие приписывается нескольким причинам, то такое предположение, бесспорно, нельзя считать очевидным и естественным³.

С другой стороны, если, не касаясь более произведений природы, мы постараемся найти следы проявления невидимой силы в разнообразных и противоречивых событиях человеческой жизни, то мы неизбежно придем к политеизму и признанию нескольких ограниченных и несовершенных божеств. Бури и грозы разрушают то, что произрастает благодаря солнцу; солнце уничтожает то, что питается влагой рос и дождей. Война может сложиться благоприятно для народа, страдающего от голода вследствие неблагоприятной погоды. Болезни и мор могут опустошить целое царство, утопавшее в изобилии. Одному и тому же народу может сопутствовать в одно и то же время успех на море и неуспех на суше; а народ, одерживавший верх над своими врагами, вскоре может оказаться вынужден сложить перед ними оружие. Таким образом, течение событий, или же то, что мы называем планом частного провидения, настолько полно разнообразия и неустойчивости, что если мы припишем разумным существам непосредственное руководство им, то нам придется признать противоречивость их замыслов и стремлений, постоянную борьбу противоположных сил, а у одной и той же силы — проявление раскаяния или непостоянства, вызываемых ее слабостью или легкомыслием. У каждого народа есть свой бог-покровитель. Каждая стихия подчинена отдельной невидимой силе, или отдельному агенту. Сфера деятельности каждого бога отделена от сферы деятельности других. Поступки одного и того же бога не всегда определены и неизменны: сегодня он оказывает нам покровительство, завтра бросает на произвол судьбы. Молитвы и жертвоприношения, обряды и церемонии в зависимости от того, хорошо или плохо их соблюдают, — вот источники благосклонности или враждебности бога и всех удач и бедствий, которые можно наблюдать среди людей.

Итак, мы можем заключить из вышеизложенного, что первоначальные религиозные представления у всех народов, исповедовавших политеизм, были вызваны не созерцанием творений природы, но заботами о житейских делах, а также теми непрестанными надеждами и страхами, которые побуждают к действию ум человека. В связи с этим мы видим, что все идолопоклонники, разделив сферы деятельности своих божеств, прибегают к тому

невидимому агенту, власти которого они непосредственно подчинены и в ведении которого находится надзор за действиями, совершаемыми ими в тот или иной момент. Юнону призывают во время бракосочетания, Луцину — при рождении, Нептун выслушивает молитвы моряков, а Марс — моления воинов. Земледелец обрабатывает свое поле под покровительством Цереры, а купец признает над собой власть Меркурия. Предполагается, что каждым естественным явлением управляет какой-нибудь разумный агент и нет такого счастливого или несчастливого события в жизни, которое не могло бы стать предметом особых просительных или благодарственных молитв *.

Действительно, для того чтобы вывести интересы людей за пределы нынешнего существования или же подвести их к какому-нибудь заключению относительно невидимой разумной силы, требуется влияние на них какого-либо аффекта, который побуждал бы к деятельности их представления и мысли, какого-либо мотива, который подталкивал бы их к тому, чтобы задать первый вопрос [об этой силе]. Но к какому же аффекту мы прибегнем с целью объяснить столь важное по значению действие? Очевидно, не к отвлеченной любознательности, или чистой любви к истине. Это мотив слишком утонченный для грубых умов; он привел бы людей к вопросам о миропорядке, т. е. к предмету, слишком необъятному и чересчур широкому для их узкого кругозора. Итак, следует предположить, что на варваров могли повлиять лишь повседневные человеческие аффекты: тревожные заботы о счастье, страх перед грядущим несчастьем, боязнь смерти, жажда мести, стремление удовлетворить голод и другие жизненные потребности. Обуреваемые подобного рода надеждами и страхами, в особенности же последними, люди с трепетным любопытством исследуют направление будущих причин и рассматривают разнообразные противоречивые происшествия человеческой жизни. И в этом беспорядочном зрелище их смущенный и изумленный взор усматривает первые смутные проявления божества.

* «Fragilis et laboriosa mortalitas in partes ista digessit, infirmitatis suae memor, ut portionibus coleret quisque, quo maxime indigeret». — *Plin.*, lib. II, cap. 5⁴. Уже во времена Гесиода насчитывалось 30 000 божеств (*Opera et Dies*, lib. I, v. 250)⁵. Но круг их обязанностей все еще кажется превышающим их число. Сферы деятельности различных божеств были настолько дифференцированы, что существовал даже бог *чихания* (*Arist.*, *Probl.*, sect. 33, cap. 7)⁶. Область же половых отношений сообразно присущему ей значению и важности была разделена между несколькими божествами.

ПРОДОЛЖЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕГО

Мир, в котором мы обитаем, представляет собой как бы огромный театр, причем подлинные пружины и причины всего происходящего в нем от нас совершенно скрыты, и у нас нет ни знания достаточного, чтобы предвидеть те бедствия, которые беспрестанно угрожают нам, ни силы достаточной, чтобы предупредить их. Мы непрестанно балансируем между жизнью и смертью, здоровьем и болезнью, изобилием и нуждой,— все это распределяется между людьми тайными, неведомыми причинами, действие которых часто бывает неожиданным и всегда — необъяснимым. И вот эти-то *неведомые причины* становятся постоянным предметом наших надежд и страхов; и если наши аффекты находятся в постоянном возбуждении благодаря тревожному ожиданию грядущих событий, то и воображение наше также действует, создавая представления об указанных силах, от которых мы находимся в столь полной зависимости. Если бы люди могли расчленить природу в соответствии с требованиями наиболее вероятной или по крайней мере наиболее вразумительной философской системы, то они обнаружили бы, что данные причины суть не что иное, как особое строение и структура мельчайших частиц их собственных тел, а также внешних объектов, и что все события, в которых они так заинтересованы, порождаются правильно и постоянно функционирующим механизмом. Но эта философская система превышает понимание невежественной массы, которая может составить себе только общее и смутное представление о *неведомых причинах*, хотя ее воображение, постоянно занятое одним и тем же предметом, должно стремиться образовать частную и отчетливую идею таких причин. Чем больше люди рассматривают как сами эти причины, так и неопределенность их действий, тем меньше удовлетворения дают им их изыскания; и в конце концов они, хотя и неохотно, оставили бы попытки, связанные с такими трудностями, если бы этому не воспрепятствовала одна свойственная человеческой природе склонность, которая приводит к системе, до некоторой степени удовлетворяющей их.

Люди обладают общей склонностью представлять все существующее подобным себе и приписывать каждому объекту те качества, с которыми они близко знакомы и которые они непосредственно осознают. Мы усматрива-

ем на луне человеческие лица, в облаках — армии и в силу естественной склонности, если таковую не сдерживают опыт и размышление, приписываем злую или добрую волю каждой вещи, которая причиняет нам страдание или же доставляет удовольствие. Вот почему так часто употребляется и так красива бывает прозоророеia в поэзии, где деревья, горы и потоки персонифицируют и все неодушевленные части природы наделяют чувствами и аффектами. И хотя эти поэтические фигуры и выражения не принимают на веру, они могут, однако, служить доказательством существования в нашем воображении известной склонности, без которой они не могли бы быть ни красивыми, ни естественными. К тому же какое-нибудь речное божество или какую-нибудь дриаду не всегда считают чисто поэтическими или же воображаемыми лицами; иногда они входят в совокупность действительных верований невежественного простонародья. Ведь в представлении простых людей каждая роща, каждое поле находятся во власти особого *гения*, или особой невидимой силы, обитающей в них и оказывающей им свое покровительство. Даже философы не могут вполне освободиться от этой естественной слабости; они часто приписывали неодушевленной материи страх перед пустотой, симпатии, антипатии и другие аффекты, свойственные человеческой природе. Не менее абсурдно обращать свой взор вверх и переносить, как это часто бывает, человеческие аффекты и слабости на божество, представляя его себе завистливым и мстительным, капризным и пристрастным — словом, подобным злобному и безрассудному человеку во всех отношениях, за исключением свойственной этому божеству высшей силы и власти. Неудивительно, что человечество, находящееся в полном неведении относительно причин и в то же время весьма озабоченное своей будущей судьбой, тотчас же признает свою зависимость от невидимых сил, обладающих чувством и разумом. Все *неведомые причины*, постоянно занимающие мысли людей и всегда предстающие в одном и том же аспекте, считаются принадлежащими к одному и тому же роду или виду; и немного времени надо для того, чтобы мы приписали им мышление, разум, аффекты, а иногда даже человеческие черты и облик с целью сделать их еще более похожими на нас.

Не трудно заметить, что, чем больше образ жизни человека зависит от случайностей, тем сильнее он предается суеверию; в частности, это наблюдается у игроков и мореплавателей, которые из всех людей меньше всего

способны к серьезному размышлению, но зато полны всяких легкомысленных и суеверных представлений. Боги, говорит Кориолан у Дионисия *, оказывают влияние на всякое предприятие, в особенности же на войны, исход которых столь неопределен. Поскольку вся человеческая жизнь, в особенности там, где отсутствуют порядок и умелое управление, находится во власти неожиданных случайностей, то естественно, что в эпоху варварства повсюду господствует суеверие, заставляющее людей весьма усердно выяснять те невидимые силы, которые якобы распоряжаются их счастьем или же невзгодами. Незнакомые с астрономией, а также со строением растений и животных и слишком мало любознательные, чтобы заметить замечательную приспособленность целевых причин, люди пребывают еще в неведении относительно изначального верховного Творца и бесконечно совершенного духа, который один своей всемогущей волей внес порядок в устройство природы. Столь величественная идея слишком превышает их ограниченные представления, которым не доступны ни наблюдения над великолепием творения, ни понимание величия Творца. Они признают свои божества, несмотря на их могущество и незримость, только особым видом человеческих существ, вышедших, быть может, из среды людей и сохранивших все человеческие аффекты и стремления, равно как и члены и органы человеческого тела. Каждое из таких ограниченных существ, несмотря на то что оно распоряжается судьбами людей, конечно, не способно повсеместно распространить свое влияние, и поэтому число их должно быть значительно увеличено для того, чтобы соответствовать разнообразию событий, происходящих в природе. Таким образом, каждая страна приобретает массу местных божеств, в силу чего политеизм преобладал раньше и все еще преобладает ныне среди большей части невежественного человечества **.

* Lib. VIII, 33 ⁷.

** Нижеследующие стихи из Еврипида так подходят к данному случаю, что я не могу не привести их:

Οὐκ ἔστιν οὐδὲν πιστὸν, οὔτ' εὐδοξία,
 Οὔτ' αὐ καλῶς πράσσοντα μὴ πράξειν κακῶς.
 Φύρουσι δ' αὖθ' οἱ θεοὶ πάλιν τε καὶ πρόσω,
 Ταραγμὸν ἐντιθέντες, ὥς ἀγνωσίᾳ
 Σέβωμεν αὐτούς.

Hecuba, 956.

«Ничто не надежно в мире — ни слава, ни счастье. Боги вносят смуту во все живущее, смешивают каждую вещь с ее противополож-

Любой из человеческих аффектов может привести нас к идее невидимой разумной силы: как надежда, так и страх, как благодарность, так и состояние уязвленности. Но если мы станем исследовать собственные переживания или же наблюдать за тем, что происходит вокруг нас, то мы увидим, что люди гораздо чаще оказываются повергнуты на колени под воздействием мрачных, а не радостных аффектов. Благополучие мы легко принимаем как нечто должное и не особенно задаемся вопросами о его причине или же о том, кому мы им обязаны. Оно вызывает в нас веселое настроение, прилив энергии и активности и позволяет нам оживленно предаваться светским развлечениям и чувственным наслаждениям, ведь при таком настроении у людей нет ни времени, ни желания думать о таинственных и невидимых сферах. С другой стороны, каждый несчастный случай тревожит нас и наталкивает на размышление о вызвавших его причинах. В нас просыпается страх за будущее, и наш дух, погруженный в состояние недоверчивости, ужаса и меланхолии, прибегает ко всевозможным средствам, чтобы умиротворить те тайные разумные силы, от которых, как он предполагает, исключительно зависит наша судьба.

У всякого духовенства народных (popular) религий нет более излюбленной темы, чем выяснение преимуществ горя, проявляющихся в том, что оно возбуждает в людях должное отношение к религии, умеряя их самоуверенность и чувственность — [качества], которые в дни благополучия заставляют их забывать о божественном провидении. И тема эта не составляет исключительного достояния современных религий; древние также пользовались ею. Судьба, говорит один греческий историк *, никогда не даровала человечеству полного счастья щедро и без зависти; она всегда примешивала ко всем своим дарам какое-нибудь бедствие, дабы путем кар принудить людей почитать богов, которых они при непрерывном благоденствии легко могли бы оставить без внимания и позабыть.

Какой возраст или же какой период жизни более всего располагает к суеверию? Самый слабый и робкий. А какой пол? На это следует дать тот же ответ. Проводниками и выразителями всякого рода суеверий,

ностью для того, чтобы все мы в силу своего невежества и неуверенности больше поклонялись им и почитали их».

* *Diod. Sic.*, lib. III⁸, 47.

говорит Страбон*⁹, являются женщины. Они побуждают мужчин к благочестию, молитвам и соблюдению религиозных празднеств. Редко можно найти человека, живущего вдали от женщин и соблюдающего все эти обряды. Поэтому ничто не может быть менее вероятным, чем сообщение о существовании среди гетов лиц, которые пребывали в безбрачии и одновременно были религиозными фанатиками. Подобным же образом мы должны были бы прийти к сомнению в набожности монахов, если бы не знали из опыта, во времена Страбона, быть может, не столь уж типичного, что человек может пребывать в безбрачии, исповедовать целомудрие и тем не менее поддерживать самые близкие отношения и полнейшую симпатию к этому родному и благочестивому полу.

ГЛАВА IV

БОГОВ НЕ СЧИТАЛИ НИ ТВОРЦАМИ, НИ УСТРОИТЕЛЯМИ МИРА

Единственное положение теологии, которое вызывает почти всеобщее согласие человечества, состоит в признании существования невидимой разумной силы в мире. Но относительно того, суверенна или зависима эта сила, принадлежит ли она одному существу или же распределена между несколькими, какие атрибуты, качества, взаимосвязи или принципы действия следует приписать таким существам,—относительно всех указанных пунктов существуют самые противоречивые мнения в наиболее распространенных теологических системах. Наши предки в Европе до возрождения наук верили, как и мы теперь верим, в существование единого верховного Бога, творца природы, который, хотя и обладает неограниченной властью, тем не менее часто прибегает к помощи ангелов и подначальных ему исполнителей, осуществляющих его святыя намерения. Но они верили и в то, что вся природа полна иных невидимых сил: фей, домовых, эльфов, призраков — существ, обладающих большей силой, бóльшим могуществом, чем люди, но во многом уступающих тем небесным силам, которые окружают престол Бога. Предположим, однако, что кто-нибудь в те времена стал бы отрицать существование Бога и ангелов. В таком случае его неверие

* Lib. VI, 297.

справедливо заслуживало бы названия атеизма, даже если бы он с помощью какого-нибудь странного, причудливого рассуждения продолжал считать простонародные рассказы об эльфах и феях вполне верными и прочно обоснованными. Различие между таким лицом и подлинным теистом неизмеримо больше, чем между таким лицом и человеком, категорически отрицающим всякую невидимую разумную силу. И было бы ошибкой, основываясь на случайном сходстве названий, при отсутствии совпадения значений подводить столь противоположные взгляды под одно имя.

Всякому, кто без предубеждения рассмотрит этот вопрос, станет ясно, что боги политеистов несколько не лучше эльфов или фей наших предков и так же мало заслуживают благочестивого поклонения или почитания. Мнимая религиозность политеистов в действительности представляет собой род суеверного атеизма, поскольку они не признают никакой сущности, которая соответствовала бы нашей идее Божества: ни духа или мысли в качестве первоначала, ни высшей власти и управления, ни божественных предначертаний или божественной целесообразности во вселенной.

Когда молитвы китайцев остаются неисполненными, они наносят побои своим идолам *. Лапландцам служит в качестве бога первый попавшийся камень, имеющий необычную форму **. Египетские жрецы, объясняя культ животных, говорили, что боги, опасаясь насилий со стороны своих врагов, рожденных землей, были вынуждены ранее скрываться под видом животных ***. Кавнии, малоазийский народ, решив не допускать к себе чужеземных богов, в определенные времена года регулярно собирались во всеоружии, наносили удары по воздуху своими копьями и шли таким образом вплоть до границ своей страны. Это, говорили они, делается для того, чтобы изгнать чужеземных богов ****. *Даже и бессмертным богам, заявляли некоторые германские народы Цезарю, далеко до свефов *****.*

Много зла, говорит у Гомера Диона Венере, раненной Диомедом ***** , много зла, дочь моя, причинили лю-

* Père le Compte ¹⁰.

** Regnard, Voyage de Laponie ¹¹.

*** Diod. Sic., lib. I, 86. Lucian., De Sacrificiis, 14. Овидий упоминает об этом же предании. [См.] Metam., lib. V, 321, также и Manilius, lib. IV ¹², 800.

**** Herod., lib. I ¹³, 172.

***** Caesar, Comment. de bello Gallico, lib. IV ¹⁴, 7.

***** Lib. V ¹⁵, 382.

дям боги, и много зла в свою очередь сделали люди богам. Стоит нам только раскрыть какого-нибудь классического автора, чтобы напасть на подобные грубые представления о богах, и Лонгин * не без основания замечает, что если такие идеи о божественной природе понимать буквально, то они заключают в себе истинный атеизм.

Некоторые писатели удивлялись **, что к нечестивым выходкам Аристофана терпимо относились в Афинах, а его произведения публично исполнялись на сцене и даже стяжали рукоплескания афинян — народа, до такой степени суеверного и до того ревниво оберегавшего общественную религию, что он предал в это же самое время смерти Сократа за его мнимое неверие. Но такие писатели не обращают внимания на то, что смехотворные и пошлые образы, в которых воплощает этот комический поэт богов, не только не казались древним нечестивыми, но, наоборот, соответствовали их подлинным представлениям о божествах. Возможен ли более преступный или низкий образ действий, чем поведение Юпитера в «Амфитрионе»? ¹⁸ Однако эту пьесу, изображавшую любовные похождения Юпитера, считали столь угодной ему, что ее исполняли в Риме по постановлению властей, когда государству угрожали чума, голод или вообще какое-нибудь всеобщее бедствие ***. Римляне предполагали, что, подобно всем старым развратникам, Юпитер будет весьма польщен рассказами о его былых подвигах, свидетельствующих о его прежней доблести и силе, и думали, что нет другой темы, которая была бы более способна польстить его тщеславию.

Лакедемоняне, говорит Ксенофонт ****, во время войны всегда совершали молитвы самым ранним утром, чтобы опередить своих врагов и в качестве первых просителей расположить богов в свою пользу. Мы узнаем из Сенеки ***** , что молящиеся в храмах обычно вступали в соглашение с привратником или низшим служителем храма, чтобы получить место поближе к изображению божества в расчете на то, что их молитвы и просьбы будут таким образом лучше услышаны. Тирийцы, осажденные Александром, надели цепи на статую Геракла,

* Cap. IX ¹⁶.

** *Père Brumoy*, Théâtre des Grecs et Fontenelle, Histoire des Oracles ¹⁷.

*** *Arnob.*, lib. VII ¹⁹, 507 II.

**** De Laced. Rep. ²⁰, 13.

***** Epist. ²¹, XLI.

чтобы помешать переходу этого бога на сторону неприятеля*. Август, дважды потерявший из-за морских бурь свой флот, запретил носить Нептуна вместе с другими богами в процессиях и воображал, что таким образом достаточно отомстил за себя**. После смерти Германика народ был так разгневан против своих богов, что побивал их камнями в храмах и открыто отрекался от верно-подданства им***.

Мысль о том, что следует приписать этим несовершенным существам создание и устройство вселенной, никогда даже и не возникает в воображении какого-нибудь политеиста, или идолопоклонника. Гесиод, творения которого наравне с творениями Гомера заключали в себе каноническую систему небес****, Гесиод, говорю я, полагал, что и боги и люди одинаково были порождены неведомыми силами природы*****. На протяжении всей теогонии этого автора Пандора является единственным примером творения, или произвольного создания, но и она была сотворена богами исключительно назло Прометею, который снабдил людей огнем, похищенным им из небесных сфер*****. По-видимому, все без исключения античные мифологи придерживались скорее идеи порождения (generation), чем творения (creation) или создания (formation); порождением же они объясняли и начало вселенной.

Овидий, живший в просвещенную эпоху и усвоивший у философов идею божественного творения или создания мира, пришел к выводу, что подобная идея не согласуется с народной мифологией, которую он излагает; ввиду этого он оставляет данную идею, так сказать, не связанной со своей системой, отделенной от нее. «Quisquis fuit ille Deorum...»***** — говорит он («Кто бы из богов ни рассеял хаос и ни установил порядок во вселенной...»). Он знает, что это не мог быть ни Сатурн, ни Юпитер, ни Нептун, да и вообще ни одно из божеств, признаваемых язычеством. Его теологическая система

* *Quint. Curtius* ²², lib. IV, cap. 3; *Diod. Sic.*, lib. XVII, 41.

** *Suet. in vita Aug.*, cap. 16 ²³.

*** *Id. in vita Cal.*, cap. 5 ²⁴.

**** *Herod.*, lib. II, 53; *Lucian.*, *Jupiter confutatus*, de luctu, Saturn etc ²⁵.

***** 'Ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι. *Hesiod.*, *Opera et Dies*, 1, 108.

***** *Theog.*, 1, 570 ²⁶.

***** *Metamorph.*, lib. I, 32 ²⁷.

ничему не научила его в данном отношении, и он сам оставляет этот вопрос в столь же неопределенном положении.

Диодор Сицилийский *, начиная свой труд с перечисления наиболее здравых мнений о происхождении мира, не упоминает божества или разумного духа, хотя, как видно из его исторического труда, он был гораздо более склонен к суеверию, чем к неверию. В другом месте **, говоря об ихтиофагах, народе, живущем в Индии, он заявляет, что, поскольку объяснить их происхождение крайне трудно, мы вынуждены заключить, что они являются *аборигенами*, т.е. род их не имеет начала и они ведут его от вечности, как справедливо выразились некоторые естествоиспытатели, трактуя вопрос о происхождении природы. «Но в такого рода вопросах,—прибавляет историк,—превышающих все способности человека, легко может случиться, что те, кто больше всего рассуждает, знают меньше всего, достигая в своих рассуждениях лишь видимости истины, а в действительности оставаясь весьма далеки от подлинной истины и от фактов».

Странное, на наш взгляд, мнение для открытого и ревностного приверженца религии ***. Но в древние времена вопрос о происхождении мира вообще мог лишь случайно входить в религиозные системы или же обсуждаться теологами. Лишь философы считали своей задачей создание теории о происхождении мира, но и они гораздо позже пришли к мысли воспользоваться в качестве первопричины всего духом или высшим разумом. В те времена объяснение происхождения вещей без помощи божества столь мало считалось нечестивым, что Фалеса, Анаксимена, Гераклита и других, придерживавшихся такой космогонической теории, не призывали к ответу, тогда как Анаксагор, первый несомненный теист среди философов, был, вероятно, первым из всех обвиненных в атеизме ****.

* Lib. I, 6 et seq.

** Lib. III, 20.

*** Тот же автор, способный доказывать происхождение мира без участия Божества, признает нечестивым объяснение при помощи естественных причин обычных житейских происшествий: землетрясений, наводнений, бурь — и набожно приписывает их гневу Юпитера или Нептуна; и это прямое доказательство того, откуда он черпал свои идеи о религии. См. lib. XV, с. 48, р. 364, Ex. edit. Rhodomanni ²⁸.

**** Легко объяснить, почему Фалес, Анаксимандр и те первые философы, которые в действительности были атеистами, могли быть

Секст Эмпирик рассказывает *, что Эпикур, еще будучи мальчиком, однажды читал со своим учителем следующие стихи из Гесиода:

«Первым возник Хаос, старейшее из существ, а затем широко расстилающаяся Земля, опора всего».

Юный ученик здесь впервые проявил свойственный ему дух пытливости, спросив: *а откуда же произошел Хаос?* Учитель сказал ему на это, что он должен обратиться за решением подобного рода вопросов к философам; вследствие чего Эпикур бросил филологию и все другие научные занятия, чтобы отдаться той науке, от которой он только и мог надеяться получить удовлетворительный ответ на столь возвышенные вопросы.

Простой народ вряд ли когда-либо заходил в своих изысканиях так далеко или выводил свои религиозные теории из рассуждений, поскольку даже филологи и мифологи, как мы видим, редко проявляли достаточную для этого проницательность. И даже философы, рассуждавшие на подобные темы, охотно принимали наиболее простую теорию и допускали общее происхождение богов и людей из Ночи и Хаоса, из огня, воды, воздуха, вообще из всего, что они признавали в качестве главенствующего элемента.

И не только при своем первоначальном возникновении боги считались зависимыми от сил природы, в течение всего времени своего существования они были подвластны господству судьбы, или рока. *Вспомните о силе необходимости*, говорит Агриппа римскому народу, *о той силе, которой должны подчиняться даже боги***. В соответствии с такими взглядами и Плиний

в то же время весьма правоверными язычниками и почему, с другой стороны, Анаксагор и Сократ, будучи настоящими теистами, должны были считаться в древние времена нечестивцами. Слепые, никем не руководимые силы природы, будучи в состоянии породить людей, могли породить и такие существа, как Юпитер или Нептун, которые в качестве самых разумных, самых могущественных существ в мире были вполне подходящими объектами почитания. Но там, где признается существование высшего разума в качестве первопричины всего, такие своенравные существа, если они вообще существуют, должны казаться слишком подвластными и зависимыми и в силу этого должны быть исключены из разряда божеств. Платон (*De leg.*, lib. X²⁹ 886 D) указывает в качестве причины обвинения, предъявленного Анаксагору, тот факт, что он отрицал божественность звезд, планет и других сотворенных объектов.

* *Adversus Mathem.*, lib. IX, 480³⁰.

** *Dionys. Halic.*, lib. VI, 54.

Младший* говорит нам, что во время мрака, ужаса и смятения, царивших при первом извержении Везувия, некоторые пришли к заключению, что вся природа разрушается, а боги и люди гибнут одной, общей для всех гибелью.

Итак, мы проявляем большую снисходительность, если достаиваем названия религии такую несовершенную теологическую систему и относим ее к тому же уровню, что и позднейшие системы, основанные на более верных и более возвышенных принципах. Что касается меня, то я едва ли соглашусь признать достойными почетного названия теизма даже принципы Марка Аврелия, Плутарха и нескольких других стойков и академиков, хотя эти принципы гораздо более утонченны, чем языческое суевение. Ведь если мифология язычников похожа на старую европейскую систему духовных существ, если исключить из последней Бога и ангелов и оставить одних лишь фей и призраков, то про веру указанных философов по справедливости можно сказать, что она исключает божество и оставляет одних ангелов и фей.

ГЛАВА V

РАЗЛИЧНЫЕ ФОРМЫ ПОЛИТЕИЗМА: АЛЛЕГОРИЯ, КУЛЬТ ГЕРОЕВ

Но наша главная задача в настоящий момент состоит в том, чтобы рассмотреть примитивный политеизм простонародья и вывести его различные видоизменения из тех принципов человеческой природы, из которых они проистекают.

Всякий, кто при помощи аргументов приходит к признанию существования невидимой разумной силы, должен исходить в своем рассуждении из удивительной целесообразности объектов природы и предполагать, что мир есть произведение какого-то божественного существа, первопричины всех вещей. Но обыкновенный политеист, вместо того чтобы прийти к подобной идее, обожествляет каждую часть вселенной и представляет, что все наиболее замечательные произведения природы сами по себе являются реальными божествами. Солнце, луна и звезды — все это боги, согласно его теории; в источниках обитают нимфы,

* Epist., lib. VI.

а на деревьях — дриады. Даже обезьяны, собаки, кошки и другие животные часто становятся в его глазах священными и пробуждают в нем религиозное благоговение. Таким образом, как ни сильна склонность людей верить в существование невидимой разумной силы в природе, их склонность задерживать свое внимание на чувственных, видимых объектах не менее сильна, а стремление примирить эти противоположные склонности заставляет их соединять невидимую силу с каким-нибудь видимым объектом.

Присутствие в наиболее распространенных системах политеизма некоторой доли аллегории, как физической, так и моральной, обусловлено также распределением различных божеств по отдельным сферам деятельности. Бог войны, естественно, будет представлен гневным, жестоким и необузданным; бог поэзии — изящным, галантным и любезным; бог торговли, в особенности в древнее время, — вороватым и плутоватым. Я согласен с тем, что аллегории, приписываемые Гомеру и другим мифологам, часто бывали до такой степени натянутыми, что здравомыслящие люди готовы были совершенно отвергнуть их и рассматривать исключительно как продукты воображения и фантазии критиков и комментаторов. Но что аллегория действительно играет роль в языческой мифологии, оказывается неоспоримым уже при малейшем размышлении. Купидон — это сын Венеры; музы — дочери Памяти [Мнемозины]; Прометей — мудрый, а Эпиметей — неразумный брат, а Гигея, богиня здоровья, происходит от Эскулапа, бога медицины. Кто же не усмотрит в этих и многих других примерах явных следов аллегории? Когда предполагается, что бог ведает известным аффектом, событием или системой действий, то почти неизбежно приходится приписывать ему генеалогию, атрибуты и поступки, соответствующие его предполагаемой силе и влиянию, и все дальше проводить аналогию и сравнения, которые, естественно, приходятся по душе людям.

Конечно, мы не должны ожидать вполне совершенных аллегорий в качестве продуктов невежества и суеверия, ибо нелегко найти произведение человеческого ума, которое требовало бы более тонкой обработки и реже удавалось бы, чем аллегория. Что Страх и Ужас являются сыновьями Марса — это справедливо, но почему они рождены от Венеры? * Правильно и то, что Гармония — дочь Венеры, но почему отец ее Марс? ** Что Сон — брат Смерти, понятно,

* *Hesiod.*, Theog., I, 935.

** *Id. ibid. et Plut. in vita Pelop.*³¹, 19.

но зачем представлять его влюбленным в одну из Граций? * А если древние мифологи впадают в такие грубые и очевидные ошибки, то, конечно, мы не имеем оснований ждать от них тех утонченных и тщательно развитых аллегорий, которые некоторые пытались выводить из их вымыслов.

Лукреций был, видимо, прельщен сильным аллегорическим элементом, наблюдаемым в языческих мифах. Он сперва обращается к Венере как к той производящей силе, которая оживотворяет, обновляет и украшает вселенную, но вскоре мифология вовлекает его в несообразности, когда он, например, просит это аллегорическое лицо усмирить гнев ее любовника Марса; эта идея заимствована не из аллегии, а из народной религии, и Лукреций, будучи эпикурейцем, не мог допустить ее, иначе как впадая в непоследовательность ³².

Боги простонародья столь мало превосходят людей, что, когда последние питают сильное чувство почтения или благодарности к какому-нибудь герою или благодетелю народа, ничто не может быть с их стороны более естественным, как превратить его в бога, таким путем постоянно пополняя небеса рекрутами, набираемыми среди человечества. Есть предположение, что большинство богов древнего мира некогда были людьми и что они обязаны своим *апофеозом* восхищению и любви к ним народа. Действительная история их приключений, искаженная преданием и возвышенная примесью чудес, сделалась богатым источником вымысла, в особенности после того, как она прошла через руки поэтов, мастеров аллегорий, и жрецов, которые поочередно старались возбудить удивление и изумление невежественной толпы.

Живописцы и скульпторы тоже внесли свою лепту в священные тайны: одарив людей чувственными изображениями их божеств, которым они придали человеческий образ, они усилили народное благочестие и сделали определенным его объект. Вероятно, вследствие отсутствия этих искусств в невежественные и варварские времена люди обожествляли растения, животных и даже грубую неорганизованную материю, приписывая божественность таким неподходящим предметам только для того, чтобы не остаться без чувственного объекта поклонения. Если бы какой-нибудь сирийский скульптор смог создать в раннюю эпоху точный образ Аполлона, то конусооб-

* Iliad., XIV, 267.

разный камень, Гелиогабал, никогда бы не стал предметом такого глубокого поклонения и не был бы принят в качестве изображения бога солнца *.

Стильпон был изгнан ареопагом за утверждение, что Минерва, находящаяся на Акрополе, не божество, а произведение скульптора Фидия **. Какую же степень разумности следует ожидать от религиозной веры просто-народья у других наций, если даже афиняне и ареопагиты могли придерживаться таких примитивных представлений?

Итак, вот каковы общие принципы политеизма, имеющие свое основание в человеческой природе и почти не зависящие от каприза или случайности. Поскольку *причины*, вызывающие счастье или несчастье, очень мало известны и весьма неустойчивы, постольку тревожная забота [о собственной судьбе] приводит нас к стремлению составить себе определенную идею об этих причинах, и мы не находим лучшего выхода, как представить их в качестве разумных, обладающих волею агентов, подобных нам самим и лишь несколько превосходящих нас по силе и мудрости. Ограниченное влияние и их слабость, близкая к человеческой, вызывает разнообразное распределение и разделение их власти, в силу чего и возникает аллегория. Эти же принципы с необходимостью приводят к обожествлению смертных, выдающихся по силе, храбрости или уму, и порождают культ героев, а вместе с тем истории о них, смешанные с легендами, и мифологическую традицию во всех ее произвольных и необъяснимых формах. А так как невидимый духовный разум — слишком утонченный объект для обыденного понимания, то люди, естественно, соединяют его с какими-нибудь чувственными представлениями, например с наиболее бросающимися в глаза явлениями природы или же со статуями, изображениями и картинами, при помощи которых более утонченный век олицетворяет своих богов.

Почти у всех идолопоклонников, к какой бы эпохе или стране они ни принадлежали, замечается совпадение этих общих принципов и представлений, и даже те подробности

* *Herodian.* ³³, lib. V, 3, 10. Юпитер Аммон был, по свидетельству Курция, такого же рода божеством (lib. IV, cap. 7). Арабы и жители Пессинунта также обожествляли бесформенные каменные глыбы (*Arnob.*, lib. VI, 496 A). Столь сильно превосходили они неразумием египтян.

** *Diog. Laert.*, lib. II ³⁴, 116.

характера и различия в сферах деятельности, которые они приписывают своим божествам, не слишком отличаются друг от друга*. Греческие и римские путешественники и завоеватели без особого труда находили всюду свои собственные божества и говорили: вот Меркурий, вот Венера, вот Марс, а вот Нептун, какими бы названиями ни обозначались эти незнакомые боги. Богиня Герта, почитавшаяся нашими предками, саксами, согласно Тациту**, является, по-видимому, не чем иным, как Mater Tellus³⁷ римлян, и он явно не ошибался в своем предположении.

ГЛАВА VI

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТЕИЗМА ИЗ ПОЛИТЕИЗМА

Учение о едином верховном божестве, творце природы, очень древнее; оно распространилось среди великих и многолюдных наций и было воспринято всеми группами и слоями общества. Но всякий, кто подумал бы, что это учение обязано своим успехом преобладающей силе тех неоспоримых оснований, на которых оно, несомненно, зиждется, доказал бы, что он мало знаком с невежеством и ограниченностью людей, а также с их неискоренимыми предубеждениями в пользу излюбленных ими суеверий. Ведь и в настоящее время даже в Европе, если вы спросите простолюдина, почему он верит во всемогущего творца вселенной, он никогда не упомянет о красоте целевых причин, которые ему совершенно неизвестны, не выставит своей руки и не попросит вас рассмотреть гибкость и разнообразие суставов в его пальцах и отметить тот факт, что все они сгибаются в одну сторону, что противовесом к ним является большой палец, что внутренняя сторона руки мягка и снабжена мясистыми тканями, а также что имеются и иные условия, которые делают этот орган приспособленным к той цели, для которой он был предназначен. Ко всему этому простолудин давно привык, и все это он рассматривает с равнодушием и безразличием. Он расскажет вам о внезапной, неожиданной смерти такого-то лица, о падении и телесных повреждениях другого, о чрезмерном зное

* Ср. слова Цезаря по поводу религии галлов — *De bello Gallico*, lib. VI³⁵, 17.

** *De moribus Germ.*³⁶, 40.

одного времени года, о холоде и дождях другого,— все это он приписывает непосредственному воздействию провидения. И именно такие события, которые для правильно рассуждающих людей являются главными затруднениями при допущении Верховного разума, для него оказываются единственными аргументами в пользу последнего.

Многие теисты, даже самые ревностные и утонченные, отрицали существование *частного* провидения и утверждали, что Верховный дух, или первый принцип всех вещей, установив общие законы, управляющие природой, делает их осуществление свободным и непрерывным и не нарушает каждый раз установленного порядка событий особыми велениями. Мы заимствуем главный аргумент в пользу теизма, говорят они, из прекрасного сочетания установленных законов и из строгого их соблюдения; при помощи этих же принципов мы в состоянии опровергнуть важнейшие возражения против теизма. Но большинство людей так плохо понимают это, что каждый раз, как они видят человека, приписывающего любые явления естественным причинам и отрицающего вмешательство божества в частные вопросы, они склонны подозревать его в самом грубом неверии. *Философия в небольшой дозе*, говорит лорд Бэкон, *делает людей атеистами, а в большой — примиряет их с религией*. Под влиянием суеверных предубеждений люди придают значение не тому, чему следует; когда же это оказывается неудачным и они после небольшого размышления открывают правильность и единообразие течения природы, то вся их вера оказывается поколеблена и рушится. Но когда после дальнейшего размышления они приходят к убеждению, что именно эта правильность и это единообразие являются сильнейшим доказательством существования преднамеренности и Высшего разума, они возвращаются к покинутой ими вере и оказываются теперь в силах установить ее на более твердом и прочном основании.

Всевозможные катаклизмы и потрясения, происходящие в природе, разного рода диковинные вещи и чудеса — все это хотя и противоречит более всего плану мудрого правителя, однако возбуждает в человеке самые сильные религиозные переживания, так как причины явлений кажутся в таких случаях наиболее неизвестными и необъяснимыми. По той же причине сумасшествие, бешенство, ярость и возбужденное воображение хотя и низводят людей почти до уровня животных, однако считаются состояниями духа, при которых мы только

и можем вступать в непосредственное общение с Божеством.

Таким образом, мы можем прийти к следующему общему заключению: коль скоро у наций, принявших теизм, простонародье продолжает основывать это верование на иррациональных и суеверных принципах, его приводит к этому мнению не ход аргументации, но некоторое течение мыслей, более соответствующее его развитию и способностям.

Легко может случиться, что люди, принадлежащие к какому-нибудь народу идолопоклонников, хотя и допускают существование нескольких ограниченных божеств, однако имеют какое-то одно Божество, которое делают объектом особого почитания и поклонения. Они могут предположить, что при распределении власти и территории между божествами их народ был подчинен юрисдикции именно данного частного божества, или, судя о небесных объектах по образцу земных вещей, могут представить себе в качестве владыки или верховного судьи над остальными богами одного бога, который, обладая одинаковой природой с остальными богами, тем не менее имеет над ними власть, подобную той власти, которой пользуется земной владыка над своими подданными вассалами. Будет ли этот бог считаться их особым покровителем или же общим владыкой неба, в обоих случаях его подданные будут стараться посредством всевозможных ухищрений заслужить его милость, и нет такой хвалы или такого преувеличения, которыми они не воспользовались бы в своих обращениях к нему, предполагая, что он подобно им самим падок на восхваления и лесть. По мере того как страхи или несчастья все более одолевают людей, они выдумывают все новые способы лести, и всякий, кто превзойдет предшественника в измышлении возвышенных титулов для божества, в свою очередь наверняка будет превзойден преемником, который изобретет еще более новые и пышные хвалебные эпитеты. Так продолжают они, пока наконец не доходят до бесконечности, которая уже делает невозможным дальнейшее движение вперед. И хорошо еще, если, стремясь продвинуться дальше и представить себе возвышенную простоту, они не дойдут до чего-то необъяснимо таинственного и не погубят разумную природу своего божества, на которой только и может быть основано рациональное поклонение или почитание. Пока люди ограничиваются представлением о совершенном существе

ве, творце вселенной, они чисто случайно достигают согласия с принципами разума и истинной философии, хотя и приходят к указанному представлению не посредством разума, который по большей мере им и не свойствен, но посредством восхвалений и страхов, присущих самому пошлому (vulgar) суеверию.

Мы часто наблюдаем среди варварских народов, а иногда и среди цивилизованных наций, что, когда иссякнет весь запас лести по адресу неограниченных властителей, когда каждое их человеческое качество будет превознесено до крайности, их подобоострастные придворные начинают в конце концов представлять их в виде подлинных божеств и указывать народу на них как на предмет поклонения. Но разве не более естественно, что люди в конце концов начинают представлять ограниченное божество, которое вначале считается лишь непосредственным творцом отдельных благ и зол в жизни, верховным творцом и преобразователем вселенной?

Там, где такое представление о верховном божестве уже установлено, оно должно, естественно, ослаблять почитание других божеств и уменьшать их влияние, однако если среди данной нации распространено мнение о существовании какого-либо подчиненного бога-покровителя, какого-либо святого или ангела, то обращения людей к этому божеству постепенно начинают усиливаться и доходят до обожания, подобающего их верховному божеству. Дева Мария, будучи сперва только добропорядочной женщиной, мало-помалу узурпировала многие атрибуты Всемогущего, пока реформация не положила предела этому процессу. Бог и святой Николай играют одинаковую роль во всех молитвах и просьбах московитов.

Подобным образом божество, из-за любви превратившееся в быка для того, чтобы похитить Европу, а из-за честолюбия свергшее с престола своего отца Сатурна, стало затем Optimus Maximus³⁸ у язычников. Подобным же образом бог Авраама, Исаака и Иакова сделался верховным божеством евреев, или Яхве.

Доктрина якобинского ордена³⁹, отрицавшего непорочное зачатие, никогда не имела успеха, хотя политические соображения и мешали Римско-католической Церкви осудить ее. Вся популярность выпала на долю кордельеров⁴⁰. Но в XV столетии, как мы узнаем от Буленвилье*,

* Histoire abrégée, p. 499⁴¹.

один итальянский кордельер стал утверждать, что в течение тех трех дней, когда Христос был погребен, связь его ипостасей оказалась нарушена, так что его человеческая природа не могла быть истинным объектом почитания в течение данного периода. Даже не обладая даром предвидения, не трудно было бы предсказать, что такое грубое и нечестивое богохульство не могло не вызвать проклятий со стороны народа. Это послужило поводом для сильных нападков со стороны якобинского ордена, который таким образом был несколько вознагражден за свои неудачи в борьбе против непорочного зачатия.

Вместо того чтобы расстаться с этой склонностью к восхвалению, защитники религии всех времен запутывались вследствие ее в самых странных нелепостях и противоречиях.

Гомер в одном месте называет Океан и Тетиду родоначальниками всех вещей в соответствии с установленной мифологией и преданиями греков, но в других местах он не может удержаться от того, чтобы наделить таким почетным титулом Юпитера⁴², царствующее божество, которое он в силу этого называет отцом богов и людей. Он забывает, что каждый храм, каждая улица были наполнены предками, дядьями, братьями и сестрами того же Юпитера, который в действительности был не чем иным, как выскочкой, отцеубийцей и узурпатором. Такое же противоречие можно найти и у Гесиода, и оно тем менее извинительно, что намерением последнего было составление истинной генеалогии богов.

Если бы существовала религия (и мы действительно вправе подозревать в подобной непоследовательности магометанскую религию), которая временами придавала бы Божеству как творцу неба и земли самые возвышенные черты, а временами низводила бы его с точки зрения его сил и способностей почти на один уровень с людьми и приписывала бы ему одновременно соответствующие слабости морального характера, пристрастия и аффекты, то такую религию, после того как она исчезла бы с лица земли, стали бы приводить в качестве примера тех несообразностей, которые порождаются грубыми, примитивными, натуральными представлениями человечества, противоречащими его постоянной склонности к лести и преувеличению. Ничто не могло бы послужить более убедительным доказательством божественного происхождения той или иной религии (а к счастью, именно так и обстоит дело с христианством), чем открытие того, что она свободна от противоречий, столь свойственных человеческой природе.

ГЛАВА VII
ПОДТВЕРЖДЕНИЕ
ВЫШЕИЗЛОЖЕННОЙ ДОКТРИНЫ

Несомненно, что хотя простой народ в соответствии со своими первоначальными понятиями представляет себе Божество существом ограниченным и считает его лишь частной причиной здоровья или болезни, изобилия или нужды, благополучия или неудач, однако, когда ему внушают более возвышенные идеи, он считает опасным не соглашаться с последними. Разве вы скажете, что ваше божество ограничено, а его совершенства имеют предел, что оно может быть побеждено некоторой высшей силой, что оно подвержено человеческим аффектам, страданиям и немощам, что оно имеет начало и может иметь конец? Этого люди не смеют утверждать, и, думая, что безопаснее согласиться вознести более возвышенные панегирики божеству, они стараются приобрести его милости посредством притворной восторженности и преданности. В качестве подтверждения этого мы можем заметить, что согласие простого народа в данном случае является чисто словесным и что он не в силах представить себе те возвышенные качества, которые как будто приписываются им Божеству. Его истинное представление о последнем, несмотря на все напыщенные речи, остается столь же скудным и поверхностным, как и раньше.

Изначальный разум, являющийся первоначалом всех вещей, говорят маги, открывается *непосредственно* только нашему духу и уму; но этот разум поместил солнце в качестве своего образа в видимую вселенную, и лучи, которые блестящее светило рассеивает по земле и небу, являются слабым отражением славы, пребывающей в более высоких сферах. Если вы хотите избежать неудовольствия этого божественного существа, вы никогда не должны становиться босой ногой на землю и вам не следует плевать в огонь и заливать его водой, хотя бы он пожирал целый город*. Кто может выразить словами совершенство Всемогущего, восклицают магометане. Даже самые благородные из его творений по сравнению с ним не что иное, как прах и мусор. Сколь недоступными для человеческих представлений должны быть его бесконечные совершенства! Его улыбка и благосклонность навсегда делают людей счастливыми; и наилучший способ приобрести

* Hyde, De Relig. veterum Persarum ⁴³.

эту благосклонность для ваших детей состоит в том, чтобы отрезать у них, пока они еще младенцы, маленький кусочек кожи размером в полфартинга. Возьмите, говорят католики, два кусочка сукна * величиною в 1 или $1\frac{1}{2}$ квадратного дюйма, прикрепите их углами к двум веревочкам или тесемкам длиною около 16 дюймов, перекиньте последние через голову так, чтобы один из кусочков сукна лежал на вашей груди, а другой — на спине, прикасаясь к вашей коже, — нет лучшего средства для снискания благосклонности бесконечного Существа, пребывающего во веки веков.

Гёты, которых обычно называют бессмертными вследствие их твердой веры в бессмертие души, были истинными теистами и унитариями. Они признавали свое божество, Замолксиса, единственным истинным богом и утверждали, что объектом почитания всех остальных народов являются одни лишь фикции и химеры. Но разве их религиозные принципы были более утонченными благодаря этим исключительным претензиям? Каждый пятый год они приносили в жертву человека, которого отправляли посланцем к своему божеству, чтобы известить его о своих нуждах и потребностях; а когда гремел гром, они бывали так возмущены этим, что в ответ на вызов божества пускали в него стрелы и не отказывались от борьбы с ним, ибо не считали ее неравной. Так по крайней мере рассказывает Геродот о теизме бессмертных гетов **.

ГЛАВА VIII

ПРИЛИВ И ОТЛИВ ПОЛИТЕИЗМА И ТЕИЗМА

Примечательно, что принципы религии испытывают в человеческом духе нечто вроде прилива и отлива и что у людей наблюдается природная склонность подниматься от идолопоклонства к теизму и от теизма снова опускаться до идолопоклонства. Простой народ, т. е. собственно все человечество, за исключением немногих людей, будучи невежественным и непросвещенным, никогда не возносит своего взора к небесам и не проникает своим умом в скрытое строение растительных и животных организмов настолько глубоко, чтобы открыть высший дух или изначальное провидение, которое внесло порядок в каждую часть

* Так называемый *Scapulaire*.

** *Lib. IV, 94.*

природы. Он рассматривает все эти чудесные произведения с более узкой, эгоистической точки зрения; считая, что его собственное счастье или несчастье зависит от тайного влияния и непредвиденного стечения внешних обстоятельств, он с постоянным вниманием следит за *неизвестными причинами*, которые, действуя властно, но безмолвно, управляют всеми указанными естественными событиями и распределяют наслаждения и страдания, благо и зло. К таким неизвестным причинам люди обращаются в любом критическом случае, и эта всеобщая видимость (*appearance*), этот смутный образ являются постоянными объектами человеческих надежд и страхов, желаний и опасений. Постепенно деятельное воображение людей, не довольствуясь таким непрестанно занимающим его отвлеченным представлением объектов, начинает придавать последним большую определенность и воплощать их в образы, более соответствующие свойственному людям способу мышления. Оно изображает их чувствующими и разумными существами, подобными людям, движимыми любовью и ненавистью, идущими на уступки под влиянием подарков и просьб, молитв и жертвоприношений. Отсюда берет начало религия, и отсюда же происходит идолопоклонство, или политеизм.

Однако та же тревожная забота о счастье, которая порождает идею о невидимых разумных силах, не позволяет человечеству долго останавливаться на первоначальном простом представлении о них как о могущественных, но ограниченных существах, властелинах судьбы людей, но рабов рока и течения природы. Преувеличенные восхваления и лесть, воздаваемые людьми божествам, заставляют их вкладывать все более возвышенный смысл в идею последних; возвысив свои божества до крайних пределов совершенства, люди создают наконец атрибуты единства и бесконечности, простоты и духовности. Столь утонченные идеи в силу некоторого несоответствия обычному пониманию недолго сохраняют свою первоначальную чистоту; они нуждаются в поддержке представлений о посредниках, занимающих более низкое положение, или о подчиненных агентах, которые становятся между человечеством и его высшим Божеством. Эти полубоги, или промежуточные существа, более причастные человеческой природе и более близкие нам, становятся главными объектами поклонения и постепенно вводят обратно то идолопоклонство, которое перед тем было изгнано при помощи пылких молитв и панегириков, произносимых боязливymi и немощными смертными. Но

так как эти идолопоклоннические религии с каждым днем впадают во все более грубые и вульгарные представления, они в конце концов сами себя разрушают и вследствие отвратительных представлений, образуемых ими о своих божествах, заставляют течение снова повернуть в сторону теизма. Но при этом чередующемся изменении человеческих мнений стремление вновь возвратиться к идолопоклонству бывает так велико, что даже крайняя осторожность бывает не в силах действенным образом воспрепятствовать подобному возврату. И это понимали некоторые теисты, в частности евреи и магометане, как явствует из того, что они запретили скульптуру и живопись и не позволяли изображать даже человеческие фигуры при помощи мрамора и красок, опасаясь, как бы в силу слабости, свойственной всему человечеству, отсюда не возникло идолопоклонство. Слабый ум людей не может удовлетвориться представлением о божестве как чистом духе и совершенном разуме, но естественно присущие людям страхи не позволяют им приписывать божеству малейший оттенок ограниченности и несовершенства. Они колеблются между этими противоположными мнениями. Все та же слабость влечет их вниз: от всемогущего и духовного божества к ограниченному и телесному, а от ограниченного и телесного божества к статуе или видимому изображению последнего. Все то же стремление возвыситься влечет их вверх: от статуи или материального образа к невидимой силе, а от невидимой силы к бесконечно совершенному божеству, творцу и владыке вселенной.

ГЛАВА IX

СРАВНЕНИЕ ВЫШЕУКАЗАННЫХ РЕЛИГИЙ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИХ ТЕРПИМОСТИ И НЕТЕРПИМОСТИ

Политеизм, или идолопоклонство, будучи основан исключительно на общераспространенных преданиях, страдает тем крупным недостатком, что им может быть узаконен любой обычай, любое мнение, какими бы варварскими или извращенными они ни были; тем самым он предоставляет полный простор для использования мошенниками легковерия, продолжающегося до тех пор, пока наконец нравственность и человеколюбие не окажутся изгнаны из религиозных систем человечества. В то же время идолопоклонство имеет то очевидное преимущество, что, ограничивая силы и функции своих божеств, оно естественно отдает должную дань богам других сект,

других народов, а также признает возможным совместное существование различных божеств, обрядов, обычаев и преданий *. Теизм противоположен политеизму как по своим преимуществам, так и по своим недостаткам. Так как эта система предполагает существование одного-единственного Божества, которое является вершиной разума и благости, то при ее последовательном проведении она должна была бы изгнать из религиозного культа все легкомысленное, неразумное и бесчеловечное и показать людям самый яркий пример и самые убедительные мотивы справедливости и благожелательности. Однако эти значительные преимущества теизма если и не перевешиваются (ибо это невозможно), то до некоторой степени ослабляются неудобствами, проистекающими из пороков и предубеждений человечества. Поскольку признается один-единственный объект поклонения, почитание других божеств считается нелепым и нечестивым. Более того, это единство объекта, естественно, требует единства веры и религиозных обрядов и дает ловким людям предлог изображать своих противников нечестивцами (*pro-fane*), заслуживающими как божеского, так и человеческого наказания. Ибо коль скоро всякая секта уверена, что только ее вера и ее культ угодны божеству, и коль скоро никто не может представить себе, чтобы одному и тому же существу были угодны различные и [даже] противоположные обряды и принципы, то разные секты, естественно, начинают враждовать между собой и изливают друг на друга свое священное рвение и свою злобу — самые неистовые и непримиримые из всех человеческих страстей.

Дух терпимости, характерный для идолопоклонников как в древности, так и в новое время, вполне очевиден для всякого, кто хоть несколько знаком с сочинениями историков или путешественников. Когда дельфийского оракула спросили, какие обряды, какое служение угоднее

* Веррий Флакк, цитируемый Плинием (*lib. XXVIII, cap. 2*), утверждает, что перед осадой какого-либо города римляне имели обыкновение призывать божество, опекающее данную местность, и, обещая ему более высокие почести, чем те, которыми оно пользовалось до сих пор, старались уговорить его изменить старым друзьям и почитателям. Поэтому имя бога, покровителя Рима, хранилось в строгой тайне из опасения, что враги государства смогут таким же образом переманить его на свою сторону, ибо считалось, что без знания соответствующего имени ничего подобного совершить нельзя. Плиний сообщает, что принятая в данном случае формула обращения сохранилась вплоть до его времени в жреческом ритуале. А Макробий передал нам образец этой формулы, заимствованный из «*Res reconditae*» Саммоника Серена⁴⁴.

всего богам, он ответил: те, которые установлены законом в каждом городе *. В те времена даже жрецы допускали, по-видимому, возможность спасения иноверцев. Римляне обычно принимали богов покоренных народов и никогда не оспаривали атрибутов тех местных и национальных божеств, территорию которых они занимали. Религиозные войны и преследования, производившиеся древнеегипетскими идолопоклонниками, являются, правда, исключением из этого правила, но древние авторы объясняют их столь же исключительными и необыкновенными обстоятельствами. Различные египетские секты обожествляли различных животных, пребывавших в постоянной вражде друг с другом, и эти божества вовлекали своих приверженцев в такую же борьбу. Почитатели собак не могли долго жить в мире с поклонниками кошек или волков **. Но там, где это обстоятельство отсутствовало, египетское суеверие далеко не отличалось такой непримиримостью, как это обычно воображают. Так, мы узнаем из Геродота ***, что очень значительные денежные суммы были даны Амазисом на реконструкцию Дельфийского храма.

Нетерпимость почти всех религий, признававших единого Бога, столь же примечательна, как и противоположный принцип, свойственный политеистам. Непримиримый, ограниченный дух еврейской религии хорошо известен; магометанство выступило с еще более жесткими принципами, да и до сих пор оно предает, правда уже не сожжению, не костру, но проклятию, все остальные секты. Если среди христианских народов англичане и датчане стали придерживаться принципов терпимости, то эта особенность была результатом твердой решимости гражданских властей, шедшей вразрез с непрестанными усилиями духовенства и фанатиков.

Ученики Зороастра закрывали двери неба перед всеми, кроме магов ****. Ничто не могло так помешать распространению завоеваний персов, как неистовства этого народа, направленные против греческих храмов и статуй. После падения персидского царства Александр, будучи политеистом, тотчас же восстановил культ вавилонян, который прежние их владыки, будучи монотеистами, по-

* *Xenoph.*, *Memor.*, lib. I ⁴⁵, 3, 1.

** *Plut.*, *De Iside et Osirise*, c. 72 ⁴⁶.

*** *Lib.* II, 180.

**** *Hyde*, *De Relig. vet. Persarum*.

старались уничтожить*. Даже слепая приверженность этого завоевателя к греческому суеверию не помешала ему приносить жертвы согласно вавилонским обрядам и ритуалу**.

Политеизм столь общителен, что даже крайнее озлобление и антипатия, с которыми он встречается в противоположных религиях, не в состоянии вызвать в нем отвращение к ним и удерживать его в удалении от них. Август сильно хвалил своего внука Гая Цезаря за то, что последний, проходя через Иерусалим, не снизошел до того, чтобы приносить жертвы согласно еврейскому закону. Но почему, собственно, Август так горячо одобрил данный поступок? Да просто потому, что указанная религия признавалась язычниками низменной и варварской***.

Я осмеливаюсь утверждать, что никакое извращение идолопоклонства и политеизма не губительно для общества в такой мере, как извращение теизма****, когда оно доведено до крайней степени. Человеческие жертвы карфагенян, мексиканцев и многих варварских народов***** едва ли превосходят своим числом жертвы инквизиции и преследований, практиковавшихся в Риме и Мадриде. Помимо того что пролитие крови в первом случае, возможно, меньше, чем во втором, помимо этого, говорю я, человеческие жертвы, будучи выбираемы по жребию или по каким-нибудь внешним признакам, не в столь сильной степени наносят ущерб остальной части общества, в то время как роковую месть инквизиторов вызывают такие качества, как добродетель, знание и любовь к свободе, и после изъятия [лиц, отличающихся подобными качествами], из общества оно остается в состоянии самого

* *Arrian.*, De Exped., lib. III, 16; Id., lib. VII, 17⁴⁷.

** Id. *ibid.*

*** Sueton. in vita Aug., c. 93.

**** Corruptio optimi pessima⁴⁸.

***** Большинство народов повинно в принесении человеческих жертв, хотя, быть может, это нечестивое суеверие никогда особенно не преобладало среди цивилизованных наций, если исключить отсюда карфагенян (ибо тирийцы очень скоро отменили данный обычай). Жертва рассматривается в качестве дара, но, для того чтобы преподнести божеству этот дар, нужно уничтожить последний и сделать его бесполезным для людей: сжечь твердое, вылить жидкое и умертвить живое. Не имея лучшего способа оказать божеству услугу, мы сами себе наносим вред и думаем, будто выражаем таким путем по крайней мере искренность своей доброй воли и своего поклонения. Таким образом, наша расчетливая набожность обманывает нас самих, причем мы воображаем, будто обманываем божество.

постыдного невежества, развращения и рабства. Незаконное убийство одного человека тираном гораздо вреднее, чем смерть тысячи людей вследствие чумы, голода или любого бедствия, которое губит всех без разбора.

В храме Дианы в Ариции, около Рима, всякий, кто убивал служившего там жреца, по закону имел право стать его преемником*. Весьма странное установление! Ибо если общераспространенные суеверия оказываются часто варварскими и жестокими по отношению к мирянам, то для духовенства они большей частью бывают выгодными.

ГЛАВА X

О ТОМ ЖЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СМЕЛОСТИ ИЛИ ПРИНИЖЕННОСТИ

Сравнивая теизм и идолопоклонство, мы можем сделать еще несколько замечаний, которые также подтвердят общераспространенное мнение о том, что искажение наилучшего ведет к возникновению наихудшего.

Когда божество изображают бесконечно превосходящим людей, в общем правильное верование способно в связи с суеверными страхами повергнуть дух человека в состояние самой крайней угнетенности и приниженности, представляя монашеские добродетели, как-то: умерщвление плоти, покаяние, смирение, пассивное страдание, единственными подобающими человеку качествами. Когда же богов признают лишь в незначительной мере превосходящими людей, причем многих из этих богов считают возведенными в соответствующий ранг из низшего, человеческого состояния, то мы бываем свободнее в своих обращениях к ним и даже можем, не впадая в богохульство, стремиться к соперничеству и соревнованию с ними. Отсюда возникают активность, подъем духа, храбрость, великодушие, любовь к свободе и все те добродетели, которые ведут к возвышению любого народа.

Герои язычества в точности соответствуют католическим святым и магометанским дервишам. Место Гёркулеса, Тесея, Гектора, Ромула заняли теперь Доминик, Франциск, Антоний и Бенедикт. Но не уничтожение чудовищ, свержение тиранов и защита родины, а бичевание и пост, трусость и смирение, полное подчинение и рабское послу-

* *Strabo*, lib. V, 239; *Sueton. in vita Cal.*⁴⁹, 35.

шание — вот что стало теперь средством достижения божеских почестей среди людей.

Побудительным мотивом благочестивого Александра в его военных предприятиях было соревнование с Геркулесом и Вакхом, превзойти которых, как он справедливо считал, ему удалось *. Когда Брасид, этот великодушный и благородный спартанец, пал в битве, жители Амфиполя, на защиту которых он выступил, чттили его как героя **. Да и вообще все основатели государств и колоний греков были возведены на эту низшую ступень божественности теми, кто воспользовался плодами их трудов.

Это дало повод Макиавелли заметить ***, что доктрины христианской религии (под которой он подразумевал католичество, ибо других видов христианства он не знал), рекомендуемые одно лишь пассивное мужество и страдание, привели к угнетению человеческого духа и склонили людей к рабству и подчинению. Это замечание, несомненно, было бы справедливым, если бы в человеческом обществе не было множества иных условий, влияющих на дух и характер религии.

Брасид однажды поймал мышь, но, будучи укушен ею, выпустил ее. *Даже самое презренное из существ, сказал он, может жить в безопасности, если только у него хватает мужества для самозащиты ****.* Беллармин терпеливо и смиренно отдавал себя на съедение блохам и другим отвратительным насекомым. *Мы будем на небе в награду за наши страдания, говаривал он, а у этих несчастных существ нет ничего, кроме радостей этой жизни *****.* Таково различие между принципами греческого героя и католического святого.

ГЛАВА XI

О ТОМ ЖЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ РАЗУМНОСТИ ИЛИ НЕЛЕПОСТИ

Я приведу еще одно замечание, служащее той же цели и являющееся новым доказательством того, что извращение наилучшего ведет к возникновению наихудшего. Если

* *Arrian.*, passim ⁵⁰.

** *Thucid.*, lib. V, 11.

*** *Discorsi*, lib. VI ⁵¹.

**** *Plut.*, *Apopht.* ⁵².

***** *Bayle*, article «Bellarmine» ⁵³.

мы рассмотрим без предубеждения древнюю языческую мифологию в том виде, в каком она предстает у поэтов, мы не найдем в ней тех чудовищных нелепостей, наличие которых можно было бы предположить в ней вначале. Разве трудно представить, что те же самые силы или начала, каковы бы они ни были, которые создали этот видимый мир, людей и животных, произвели также особый вид разумных существ, более тонко организованных и обладающих большей властью, чем все остальные? Легко представить себе, что такие существа могут быть капризными, мстительными, вспыльчивыми, сластолюбивыми, ведь и среди людей ни одно обстоятельство не способно в большей степени породить подобные пороки, чем обладание безграничной властью. Словом, вся эта мифологическая система столь естественна, что кажется более чем вероятным, что она была действительно осуществлена где-нибудь среди огромного разнообразия планет и миров, которое заключено во вселенной.

Главным возражением против данной системы, если иметь в виду нашу планету, является тот факт, что эту систему не подтверждают никакие безусловные доказательства, никакой авторитет. Древнее предание, на которое ссылаются языческие жрецы и богословы,—весьма слабое основание; кроме того, в нем заключена такая масса противоречивых сведений, каждое из которых опирается на одинаковый авторитет, что совершенно невозможно отдать кому-нибудь из них предпочтение. Таким образом, все полемические труды языческих жрецов должны содержаться в немногих книгах, а все их богословие должно состоять скорее из преданий и суеверных обрядов, чем из философских аргументов и рассуждений.

Но когда основным принципом какой-нибудь народной религии является теизм, то это до такой степени соответствует здравому смыслу, что философия бывает в состоянии вполне слиться с подобной богословской системой. Если же другие догматы этой системы содержатся в какой-нибудь священной книге вроде Корана или же устанавливаются каким-нибудь зримым авторитетом, например авторитетом римского папы, то спекулятивные мыслители, естественно, соглашаются с соответствующей теорией и принимают ее, тем более что ее внушают им на первых же ступенях воспитания и, кроме того, она обладает известной степенью связности и единообразия. Но так как все эти принципы без исключения оказывают-

ся несостоятельными, философия открывает вскоре, что ее новый товарищ совсем ей не пара и что, вместо того чтобы уточнять каждый принцип по мере того, как они движутся вместе вперед, она на каждом шагу сбивается с пути и служит целям суеверия. Ведь, не говоря уже о тех неизбежных противоречиях, которые должны быть согласованы друг с другом и устранены, можно с полным основанием утверждать, что всякое народное богословие, в особенности схоластическое, имеет своего рода склонность к нелепостям и противоречиям. Если бы это богословие не выходило за пределы разума и здравого смысла, его доктрины казались бы слишком легкими и общеизвестными. По необходимости приходится возбуждать изумление, прибегать к таинственности, стремиться к темноте и неясности и предоставлять возможность проявлять свои качества тем благочестивым приверженцам, которые желают воспользоваться случаем, чтобы укротить свой непокорный разум с помощью веры в самые непостижимые софизмы.

История Церкви в достаточной степени подтверждает эти соображения. Когда возникает какой-нибудь [богословский] спор, некоторые люди всегда берутся предсказать с достоверностью его исход. То мнение, которое более всего противоречит здравому смыслу, говорят они, без сомнения, одержит верх даже в том случае, если общие интересы самой системы не требуют подобного результата. Хотя участники спора могут в течение некоторого времени упрекать друг друга в ереси, в конце концов последний упрек всегда оказывается направлен против разума. В истинности этого замечания убедится всякий, кто обладает достаточными сведениями, чтобы знать определение арианства, пелагианства, эрастианства, социнианства, савеллианства, евтихианства, несторианства, монофелитства⁵⁴ и т. д., не говоря уже о протестантизме, судьба которого еще неопределенна. Именно таким образом любая система становится в конце концов особенно нелепой только потому, что вначале она была разумной и философской.

Противопоставлять потоку религиозных аргументов схоластики такие слабые положения, как *невозможно, чтобы одна и та же вещь и была и не была, целое больше части, два и три составляют пять*,—это все равно что претендовать на то, чтобы остановить движение океана при помощи тростинки. Вы хотите противопоставить нечестивый разум священной тайне? Нет

такого наказания, которое было бы слишком велико по сравнению с вашим неверием, и те же костры, которые некогда были разожжены для еретиков, послужат также уничтожению философов.

ГЛАВА XII

О ТОМ ЖЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СОМНЕНИЯ ИЛИ УБЕЖДЕННОСТИ

Мы ежедневно встречаемся с людьми, которые настолько скептически относятся к истории, что утверждают, будто ни один народ никогда не мог верить в такие нелепые принципы, какими были принципы греческого и египетского язычества; в то же время эти люди настолько догматичны по отношению к религии, что думают, будто подобных нелепостей нельзя найти ни в каких других вероисповеданиях. Таких предубеждений придерживался Камбис⁵⁵; он весьма нечестивым образом осмелся и даже ранил Аписа, великого бога египтян, который его непосвященному зрению казался не чем иным, как большим пятнистым быком. Но Геродот* по справедливости приписывает эту исполненную страсти выходку настоящему сумасшествию или же душевному расстройству, иначе, говорит он, Камбис никогда не оскорбил бы публично никакого установленного культа. Ибо, продолжает он, каждый народ всегда бывает наиболее удовлетворен своим собственным культом и думает, что он в данном отношении превосходит все остальные народы.

Надо сознаться, что римско-католическая секта является весьма ученой и что ни одно другое вероисповедание, кроме англиканского, не может оспаривать того, что указанная секта есть самая ученая из всех христианских церквей. Однако знаменитый араб Аверроэс, несомненно слышавший о египетских суевериях, заявляет, что из всех религий самой нелепой и безрассудной является та, последователи которой, создав свое божество, поедают его.

И действительно, я думаю, что ни у каких язычников нет такого догмата, который предоставлял бы столько поводов для насмешек, как догмат о *пресуществлении*: он до такой степени нелеп, что не поддается никакой аргументации. По этому поводу существует даже несколько

* Lib. III, cap. 38⁵⁶.

занимательных анекдотов; они, правда, до некоторой степени вольнодумны, однако сообщают их по большей части сами католики. Рассказывают, что однажды священник по недосмотру вместо причастия дал причащаемому жетон (counter), случайно попавший в число облаток. Причастник терпеливо прождал некоторое время, думая, что жетон размягчится у него на языке, но, заметив, что он остается целым, вынул его. *Вы, видно, ошиблись*, вскричал он, обращаясь к священнику. *Кажется, вы дали мне Бога-Отца: он такой крепкий и жесткий, что я не могу его проглотить.*

Один известный полководец, находившийся на службе в Московии, явившись в Париж, чтобы излечить свои раны, привез с собой молодого турка, взятого им в плен. Некоторые доктора Сорбонны (которые в общем столь же догматичны, как и константинопольские дервиши), жалея бедного турка, который должен был подвергнуться вечным мукам только потому, что никто его не просветил, весьма настойчиво предлагали Мустафе перейти в христианство и в виде поощрения обещали ему много доброго вина в этом мире и рай в мире будущем. Трудно было устоять перед столь сильными соблазнами; и, после того как Мустафа был вполне просвещен и обучен катехизису, он наконец согласился принять крещение и причаститься Святых Тайн. Но священник, дабы закрепить и упрочить все сделанное им, решил продолжать свои поучения и на следующий день начал их с обычного вопроса: *«Сколько существует Богов?» «Ни одного»,* — ответил Бенедикт, ибо таково было его новое имя. *«Как, ни одного!»* — вскричал священник. *«Конечно»,* — ответил добросовестный новообращенный, — *вы все время говорили мне, что существует только один Бог, а вчера я его съел.*

Таковы доктрины наших братьев католиков, но мы до такой степени привыкли к этим доктринам, что никогда не удивляемся им, хотя в какой-нибудь будущий век, вероятно, будет трудно убедить некоторые народы, что двуногие существа, именуемые людьми, могли некогда исповедовать подобные принципы. И в то же время тысяча шансов против одного, что у самих этих народов в их вероисповедании будет что-нибудь столь же нелепое, к чему они будут относиться с самой слепой и благочестивой верой.

Я жил однажды в Париже⁵⁷ в одной *гостинице* с тунисским посланником, который, проведя несколько лет в Лондоне, возвращался к себе через Париж. Как-то раз я увидал, что его мавританское превосходительство

стоит у ворот и забавляется, разглядывая проезжающие мимо пышные экипажи. Случайно той же дорогой проходило несколько капуцинов, никогда не выдавших турка, тогда как он со своей стороны хотя и привык к европейским костюмам, но никогда не видел забавной фигуры капуцина. Трудно выразить то обоюдное восхищение, которое они внушили друг другу! Но если бы капеллан посольства вступил в спор с этими францисканцами, их взаимное удивление было бы не меньшим. Вот так все люди дивятся друг на друга, и им никак невозможно вбить в голову, что африканская чалма нисколько не хуже и не лучше европейского капюшона. *Он очень хороший человек*, сказал князь Салейский про де Рюйтера⁵⁸, *но жаль, что он христианин*.

Предположим, что доктор Сорбонны говорит жрецу из Саиса: «Как можете вы поклоняться порею и луку?» «Если мы им и поклоняемся,— отвечает жрец,— мы по крайней мере не едим их». «Но разве кошки и обезьяны не странные объекты для обоготворения?» — спрашивает ученый профессор. «Они по крайней мере столь же пригодны для этой цели, как реликвии или истлевшие кости мучеников», — отвечает его не менее ученый противник. «Разве не сумасбродство с вашей стороны,— настаивает католик,— резать друг друга из-за вопроса, что предпочтительнее — капуста или огурец?» «Да,— отвечает язычник,— я соглашусь с этим, если вы сознаетесь, что еще более сумасбродны те, которые сражаются из-за предпочтения того или другого тома софистики, тогда как десять тысяч таких томов не стоят одного-единственного кочана капусты или огурца» *.

* Странно, что египетская религия, несмотря на всю ее неслепость, так сильно была похожа на еврейскую, что даже самые гениальные писатели древности не могли заметить между ними какого-либо различия. В высшей степени примечательно, что и Тацит и Светоний, упоминая об изданном при Тиберии сенатском декрете, которым из Рима изгонялись все лица, исповедовавшие еврейскую и египетскую религии, несомненно, считают эти религии одинаковыми и, по-видимому, даже сам декрет был основан на таком предположении. «Actum et de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis; factumque patrum consultum, ut quatuor millia libertini generis *ea superstitione infecta*, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniis; et si ob gravitatem coeli interissent, *vile damnum*: ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent». — Tacit., Ann., lib. II, c. 85⁵⁹. «Externas caeremonias, Aegyptios Iudaicosque ritus compescuit; coactis qui *superstitione* ea tenebantur, religiosas vestes cum instrumento omni comburere» etc. — Sueton., Tiber., c. 36⁶⁰. Эти мудрые язычники, подметив нечто тождественное в общем облике, характере и духе обеих религий, сочли

Всякий посторонний наблюдатель (к сожалению, посторонних наблюдателей очень немного) легко придет к заключению, что если бы для установления какой-либо народной религии не требовалось ничего, кроме выяснения нелепости других религиозных систем, то всякий приверженец какого-либо суеверия мог бы привести достаточные основания в пользу своей слепой, фанатичной преданности тем принципам, в которых он воспитывался. Но и, несмотря на отсутствие обширных познаний, необходимых для обоснования подобной уверенности (возможно, даже благодаря такому отсутствию), у человечества нет нехватки в религиозном усердии и вере. Диодор Сицилийский * иллюстрирует это, приведя замечательный случай, свидетелем которого он был. В то время как Египет трепетал перед самым именем Рима, один легионер случайно совершил святотатственный и нечестивый поступок, убив кошку; весь народ в крайнем исступлении напал на него, и правитель, несмотря на все свои старания, не в силах был его спасти. Я уверен, что как римский сенат, так и римский народ того времени не были столь же щепетильны по отношению к собственным национальным божествам. Несколько позже они совершенно искренне предоставили Августу место в небесных апартаментах и, вероятно, свергли бы ради него с престола любого из небожителей, если бы им казалось, что Август желает этого. «*Praesens divus habebitur Augustus*»⁶¹, — говорит Гораций. Это весьма важный факт, у других народов и в другие эпохи к подобным фактам относились также далеко не безразлично **.

Несмотря на всю святость нашей священной религии, говорит Туллий ***, ни одно преступление не является столь обычным среди нас, как святотатство. Между тем разве кто-либо слышал, чтобы египтянин осквернил храм кошки, ибиса или крокодила? Нет таких мучений, говорит тот же автор **** в другом месте, которым не согласился бы

различие в их догматах слишком незначительным, чтобы уделять ему внимание.

* Lib. I, 83.

** Когда Людовик XIV взял под свое покровительство иезуитскую коллегию в Клермоне, община приказала поместить королевский герб над воротами, а чтобы очистить для него место, велено было снять крест. Это дало повод для следующей эпитафии:

Sustulit hinc Christi, posuitque insignia Regis:

Impia gens, alium nescit habere Deum⁶².

*** De nat. Deor., I, 29.

**** Tusc. Quaest., lib. V⁶³, 27.

подвергнуться египтянин, лишь бы не нанести вреда ибису, аспиду, кошке, собаке или крокодилу. Итак, вполне справедливы слова Драйдена ⁶⁴, сказавшего: «Какого бы происхождения ни был их верховный бог, происходил ли он от бревна, камня или же какого-нибудь иного грубого материала, его приверженцы столь же храбро защищают его, как если бы он был выкован из золота» («Авесалом и Архитопель»).

Мало того, чем презреннее материал, из которого отлито божество, тем большее обожание способно оно вызвать в сердцах своих оболыщенных приверженцев; они упиваются тем, что постыдно, и кичатся своим божеством, стойко перенося насмешки и оскорбления его врагов. Десять тысяч крестоносцев стекаются под священные знамена и открыто гордятся именно теми сторонами своей религии, которые их противники признают наиболее постыдными.

Я знаю, что в египетской богословской системе встречается одно затруднение, хотя, впрочем, немногие системы подобного рода вполне свободны от таковых. Принимая во внимание способ размножения кошек, нетрудно доказать, что одна их пара в течение пятидесяти лет могла бы заполнить своим потомством целое царство. Если бы к этому потомству стали относиться с таким же благоговейным обожанием, то еще через двадцать лет в Египте не только было бы легче найти бога, чем человека (как и было, по словам Петрония ⁶⁵, в некоторых местностях Италии), но боги в конце концов уморили бы с голоду людей, так что у самих богов не осталось бы ни жрецов, ни поклонников. Поэтому вполне вероятно, что этот мудрый народ, наиболее славившийся в древние времена своим благоразумием и здоровой политикой, предвидя столь опасные последствия, оставлял все свое почитание на долю взрослых богов и открыто, без всякого сомнения и раскаяния топил священных новорожденных, или маленьких богов-сосунков. Таким образом, отступление от принципов религии ради преходящих интересов никоим образом не следует считать изобретением новейших времен.

Ученый и философ Варрон ⁶⁶, рассуждая о религии, не претендует выразить что-либо помимо сомнения и неуверенности. Таковы были его здравый смысл и выдержка! Но страстный, ревностный Августин поносит благородного римлянина за его скептицизм и сдержанность; сам же он исповедует безусловную, слепую

веру*. Однако один языческий поэт, современник этого святого, по неразумению считает религию последнего настолько ложной, что, по его словам, даже дети при всем их легкомыслии не могли бы ее принять**.

Если заблуждение столь обыденная вещь, то разве удивительно, что каждый является столь самоуверенным (positive) и догматичным и что рвение часто возрастает пропорционально ошибке? «Moverunt,—говорит Спартиан,—et ea tempestate Judaei bellum quod vetabantur mutilare genitalia»***.

Если бы вообще был такой народ или такая эпоха, у которого или в которую народная религия утратила бы всю свою власть над людьми, то можно ожидать, что это случилось бы в Риме во времена Цицерона, что неверие открыто воздвигло бы там свой трон и сам Цицерон в каждой своей речи, в каждом своем поступке оказался бы самым явным его ревнителем. Но какие бы скептические вольности ни позволял себе этот великий человек в своих сочинениях и философских беседах, в обыденной жизни он избегал обвинений в деизме и нечестии. Даже перед собственной семьей и перед женой Теренцией, которой он в высшей степени доверял, ему хотелось казаться истинно религиозным человеком; от него осталось адресованное к жене письмо, в котором он всерьез просит ее принести жертву Аполлону и Эскулапу в благодарность за свое выздоровление****.

Набожность Помпея была гораздо более искренней: все его поведение во время гражданских войн свидетельствует о большом уважении к гаданиям, снам и пророчествам*****. Август был заражен всевозможными суевериями; подобно тому как о Мильтоне сообщают, что его поэтический гений никогда не расцветал обильно и пышно весной, так и Август отмечает, что в это время года его способность видеть сны никогда не достигала такого совершенства и не заслуживала такого доверия, как в остальные времена года. Кроме того, этот великий и талантливый император обычно сильно беспокоился, когда ему случалось перепутать обувь и надеть сандалию

* De civitate Dei, lib. III, c. 17⁶⁷.

** Claudii Rutilii Numitiani iter., lib. I, v. 394⁶⁸.

*** In vita Adriani, 14⁶⁹.

**** Lib. XIV, epist. 7.

***** Cicero, De divin., lib. II, c. 24⁷⁰.

с правой ноги на левую *. Словом, нельзя сомневаться в том, что приверженцы утвердившихся суеверий в древнее время были столь же многочисленны во всех слоях общества, как в наше время приверженцы современной религии. Влияние древних суеверий было столь же всеобщим, хотя и менее сильным; такое же количество людей было привержено им, хотя их приверженность, видимо, не была столь сильной, безоговорочной и неукоснительной.

Мы можем отметить, что, несмотря на догматический, властный характер всякого суеверия, убежденность религиозных людей бывает во все времена скорее притворной, чем истинной, и ни в коей мере не может сравняться с той твердой уверенностью и убежденностью, которая руководит нами в обыденных жизненных делах. Люди даже перед самими собой не смеют сознаться в тех сомнениях, которые мучат их в связи с подобными вопросами; они ценят лишь слепую веру и скрывают от самих себя свое действительное неверие при помощи самых усердных клятв и самого крайнего ханжества. Но природа оказывает сопротивление всем их усилиям и не позволяет тому неясному, мерцающему свету, который только и может проникнуть в эту мрачную область, сравняться с яркими впечатлениями, доставляемыми здравым смыслом и опытом. Обычное поведение людей опровергает их слова и показывает, что в подобных вопросах их вера является каким-то неизъяснимым душевным актом, средним между неверием и убеждением, но гораздо более близким к первому, чем ко второму.

Таким образом, человеческий дух является, по-видимому, до такой степени шатким и неустойчивым, что даже теперь, когда многие лица находят интерес в том, чтобы постоянно обрабатывать его при помощи резца и молотка, они тем не менее оказываются не в состоянии выгравировать на нем богословские принципы на сколько-нибудь продолжительное время; насколько же более это справедливо по отношению к древним временам, когда существовало сравнительно мало носителей священных обязанностей? Неудивительно, что видимость была тогда очень обманчива и люди в некоторых случаях казались безусловно неверующими и даже врагами установленной религии, не будучи таковыми в действитель-

* *Sueton.*, Aug., cap. 90, 91, 92; *Plin.*, lib. II, cap. 5 ⁷¹.

ности или по крайней мере не сознавая ясно своих собственных взглядов на данный предмет.

Другой причиной, делавшей древние религии гораздо более неустойчивыми, чем современные, являлось то обстоятельство, что первые были основаны на *традиции*, тогда как вторые — на *Писании*; причем предания в первом случае были запутанны, противоречивы и зачастую сомнительны, а поэтому их совершенно нельзя было свести к какому-нибудь образцу, или канону, и из них нельзя было вывести определенные принципы веры. Рассказы о богах были столь же бесчисленны, как папистские легенды, и, хотя почти каждый верил в некоторую часть таких рассказов, никто не мог верить в их совокупность и не мог даже знать ее; в то же время все должны были признавать, что ни одна отдельная часть этих рассказов не обоснована лучше остальных. Предания разных городов и народов также были во многих случаях прямо противоположными, и нельзя было указать основания для предпочтения одного из них другим. И так как существовало бесчисленное множество рассказов, основанных на далеко не надежном предании, то переход от основных принципов веры к ненадежным и сомнительным фикциям был совсем незаметен. Поэтому стоило лишь приблизиться к языческой религии и начать рассматривать ее по частям, как она расплывалась, точно облако. Она никогда не могла быть построена на твердых догматах и принципах; и это хотя и не отталкивало большинства людей от столь нелепой веры — разве люди могут быть разумными, — однако вызывало у них большие сомнения и колебания по отношению к ее принципам и даже побуждало некоторые известным образом настроенные умы к действиям и мнениям, казавшимся проявлением безусловного неверия.

К этому можно добавить, что вымыслы языческой религии были сами по себе легкими, изящными и простыми, в них не было ни чертей, ни морей из серы, ни вообще чего-либо такого, что могло особенно утратить воображение. Кто мог воздержаться от улыбки, думая о взаимной любви Марса и Венеры или о любовных похождениях Юпитера и Пана? В данном отношении это была истинно поэтическая религия, разве что в ней было слишком много легкомыслия, не подобающего серьезным видам поэзии. Мы знаем, что она была воспринята поэтами Нового времени, причем последние высказывались о богах, которых они рассматривали как вымысел,

не с большей свободой и не с меньшей непочтительностью, чем это делали древние по отношению к действительным объектам своего поклонения.

Совершенно неправильно полагать, будто религиозная система, не оказавшая глубокого влияния на дух народа, должна быть безусловно отвергнута всеми здравомыслящими людьми и что противоположные принципы, несмотря на те предубеждения, в которых воспитываются люди, большей частью устанавливались при помощи аргументов и рассуждений. Не знаю, не будет ли более вероятным обратное заключение? Чем менее назойливо и навязчиво какое-либо суеверие, тем меньше вызывает оно неудовольствия и негодования людей и тем меньше вызывает у них вопросов относительно его обоснования и происхождения. В то же время очевидно, что власть всякой религиозной веры над умом человека неустойчива и непостоянна, подчинена всякому колебанию настроения и зависит от разных событий, поражающих воображение. Разница здесь только в степенях; представитель древнего мира во время своей речи стал бы попеременно переходить от неверия к суеверию*, современный же человек часто думает то же самое, но бывает более осторожен в выражениях.

Лукиан прямо говорит**, что всякого, кто не верил в самые бессмысленные басни язычества, народ считал нечестивцем и безбожником. И действительно, разве стал бы этот изящный писатель направлять всю силу своего остроумия и своей сатиры против народной религии, если бы эта религия не была предметом веры всех его соплеменников и современников?

Ливий*** признается в общем неверии своего века столь же откровенно, как это сделало бы любое духовное лицо нынешнего времени, но зато столь же строго и осу-

* Подтверждением этого является следующее замечательное место из Тацита: «*Praeter multiplices rerum humanarum casus coelo terraque prodigia et fulminum monitus et futurorum praesagia, laeta tristia, ambigua manifesta. Nec enim unquam atrocioribus populi Romani cladibus, magisve justis indiciiis approbatum est, non esse curae Diis securitatem nostram, esse ultionem*». Hist., lib. I, 3⁷². Ссора Августа с Нептуном свидетельствует о том же; если бы император не верил в то, что Нептун действительно существует и владычествует над морем, то чем бы был вызван его гнев? А если он верил в это, то не безумием ли с его стороны было и дальше раздражать это божество? То же замечание применимо и к восклицанию Квинтилиана при известии о смерти его детей. Lib. VI, Praef.

** Philopseudes⁷³, 3.

*** Lib. X, cap. 40.

ждает его. Можно ли, однако, представить себе, что народное суеверие, которое ввело в заблуждение такого умного человека, не могло сделать того же и с большинством народа?

Стоики наградили своего мудреца множеством пышных и даже нечестивых эпитетов, заявляя, что он является богатым, свободным царем и равен бессмертным богам. Они забыли добавить, что своим умом он не отличается от любой старухи, ибо ничто не может быть более жалким, чем те взгляды, которых придерживалась секта стоиков по отношению к религиозным вопросам. Они, например, в согласии с прорицателями вполне серьезно утверждали, что, если ворон каркает слева, это хорошее предзнаменование, а если грач кричит с той же стороны, то это предзнаменование плохое. Панэций⁷⁴ был единственным греческим стоиком, относившимся с некоторым сомнением к предсказаниям и гаданиям*. Марк Антонин** рассказывает, что он сам получал от богов много советов во сне. Эпиктет***, правда, запрещает обращать внимание на язык грачей и воронов, но не потому, что они не вещают истин, а лишь потому, что они не могут предсказать нам ничего, кроме того, что мы сломаем себе шею или что наше имение будет конфисковано, а это, по его мнению, такие события, которые вовсе нас не касаются. Таким образом, стоики соединили философский энтузиазм с религиозным суеверием; сила их ума, целиком направленная в сторону этики, оказалась истощенной, когда дело коснулось религии****.

Платон***** влагает в уста Сократа утверждение, что возведенное на него обвинение в неверии обосновывалось исключительно тем, что он отрицал такие побасенки, как кастрация Урана его сыном Сатурном и свержение Сатурна с престола Юпитером. Однако в одном из последующих диалогов***** Сократ признается, что учение о смертности души было общераспространенным среди

* *Cicero, De Divin., lib. I, cap. 3 et 7.*

** *Lib. I, § 17.*

*** *Ench.⁷⁵, § 17.*

**** Я согласен с тем, что стоики не были вполне правочерными с точки зрения установленной религии, но на основании приведенных примеров видно, что они делали ей много уступок, народ же, несомненно, принимал ее целиком.

***** *Eutyphro, 6.*

***** *Phaedo.*

народа мнением. Есть ли здесь противоречие? Да, несомненно, но оно обнаруживается не у Платона, а у народа, религиозные принципы которого вообще всегда бывают составлены из самых непримиримых элементов, в особенности в такую эпоху, когда суеверия воспринимаются им так легко и свободно *.

Тот же Цицерон, который в кругу своей семьи старался показать себя истинно религиозным, на открытом заседании суда без стеснения отзывался об учении о за-

* Образ действий Ксенофонта в том виде, как он предстает в собственном изложении последнего, является несомненным доказательством общего легковерия людей того времени и свойственной всем временам бессвязности людских мнений относительно религиозных вопросов. Этот великий полководец и философ, ученик Сократа, человек, высказавший несколько в высшей степени тонких мыслей относительно божества, обнаружил следующие признаки грубого языческого суеверия. По совету Сократа он обратился к оракулу, прежде чем отправиться в экспедицию вместе с Киром (*De exped.*, lib. III, p. 294, ex edit. Leunc.). В ночь после захвата полководцев он видел сон, которому придал большое значение, признав его, однако, двусмысленным (*id.*, p. 295). И он и вся его армия считали чихание очень счастливым предзнаменованием (*id.*, p. 300). Придя к реке Кентриту, он увидел другой сон, которому он и его соратник, полководец Хирисоф, придали большое значение (*id.*, lib. IV, p. 323). Греки, страдая от холодного северного ветра, принесли этому ветру жертву, после чего, как свидетельствует историк, он сразу утих (*id.*, p. 329). Ксенофонт тайно гадал на жертвах, прежде чем принял определенное решение относительно основания колонии (*lib. V*, p. 359). Он сам был оден в искусным авгуром (*id.*, p. 361). Результат жертвоприношения заставил его отказаться от единоличного командования армией, которое ему предложили (*lib. VI*, p. 273). Спартанец Клеандр, хотя он и очень желал получить этот пост, отказался от него по той же причине (*id.*, p. 392). Ксенофонт упоминает о некогда виденном им сне и о его толковании при первой своей встрече с Киром (*id.*, p. 373). Он упоминает также место нисхождения Геракла в ад так, словно верит в это, и говорит, что следы указанного нисхождения еще сохранились (*id.*, p. 375). Он чуть не уморил с голоду армию, не желая вести ее в бой вопреки предзнаменованиям (*id.*, p. 382, 383). Его друг Евклид, авгур, сначала не верил, что он не принес с собой денег, вернувшись из похода, не верил до тех пор, пока не осуществил жертвоприношение и не выяснил на основании внутренностей жертвенных животных, как обстоят дела (*lib. VII*, p. 425). Тот же философ, составив проект о копиях, имевший целью увеличение доходов Афин, посоветовал афинянам предварительно обратиться к оракулу (*De rat. ted.*, p. 392). Что все это благочестие не было простым притворством ради политических целей, явствует как из самих фактов, так и из духа данной эпохи, ибо тогда вряд ли можно было достигнуть чего-либо при помощи ханжества. Кроме того, Ксенофонт, как видно из его «Меморабиллий», был в то время чем-то вроде еретика, чем никогда не бывает ни один политический ханжа. В силу того же основания я утверждаю,

гробной жизни как о бессмысленной басне, к которой никто не может относиться серьезно*. Цезарь в изображении Саллюстия** говорит таким же языком на открытом заседании сената***.

Однако нет никаких сомнений в том, что на основании подобных вольностей нельзя заключать о господстве полного и безусловного неверия и скептицизма среди народа. Хотя некоторые стороны народной религии не оказывали значительного воздействия на души людей, зато другие ее стороны тесно соприкасались с последними; и главной задачей философов-скептиков было доказать, что те и другие одинаково мало обоснованы. К этому искусственному приему прибегает Котта в диалогах «О природе богов». Он опровергает всю систему мифологии, постепенно переходя вместе с правоверными от более значительных мифологических рассказов, в которые все верили, к более легкомысленным, над которыми все смеялись: от богов — к богиням, от богинь — к нимфам, от нимф — к фавнам и сатирам. Его учитель Карнеад прибегал к подобному же способу рассуждения****.

В общем самые крупные и заметные различия между основанной на предании *мифологической* религией и религией *систематической*, или *схоластической*, сводятся к следующим двум пунктам: первая часто оказывается более разумной, так как состоит целиком из множества рассказов, которые хотя и не обоснованы, но не заключают в себе явной абсурдности и демонстративного противоречия; кроме того, она оказывает такое слабое

что Ньютон, Локк, Кларк и другие, будучи приверженцами арианства или социнианства, вполне искренне придерживались исповедуемой ими веры, и я всегда выдвигаю этот аргумент против некоторых вольнодумцев, настаивающих на том, что указанные философы непременно должны были быть лицемерами.

* Pro Cluentio, cap. 61⁷⁶.

** De bello Catil.⁷⁷, 51.

*** Цицерон (Tusc. Quaest., lib. I, cap. 5), Сенека (Epist. 24), а также Ювенал (Sat. 2, 149) утверждают, что не найдется ни одного ребенка и ни одной старухи, которые были бы достаточно глупы, чтобы верить в рассказы поэтов о будущей жизни. Но почему же тогда Лукреций так превозносит своего учителя за то, что он избавил нас от этих ужасов? Быть может, большинство людей было тогда настроено так же, как описываемый Платоном Кефал (De Rep., lib. I, 330 D), который, будучи молодым и здоровым, смеялся над этими рассказами, а состарившись и сделавшись немощным, начал верить в их истинность. То же самое нередко можно наблюдать и в настоящее время.

**** Sext. Empir., Advers. Mathem., lib. IX, 429.

и поверхностное влияние на душу людей, что даже в том случае, когда ее все воспринимают, она, к счастью, не оставляет слишком глубоких впечатлений в аффектах и рассудке.

ГЛАВА XIII

НЕЧЕСТИВЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОЖЕСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ В НАРОДНЫХ РЕЛИГИЯХ ⁷⁸ ОБОИХ РОДОВ

Первоначальная религия человечества порождается главным образом тревожным страхом за будущее; причем нетрудно догадаться, какие именно представления о невидимых и неведомых силах возникают естественным образом у людей, находящихся под гнетом каких-либо мрачных чувств. Перед взором уstraшенного верующего непременно должны представлять всевозможные картины мщенья, строгости, жестокости и лукавства, которые еще более усиливают подавляющие его ужас и отчаяние. Коль скоро духом уже овладела паника, недремлющее воображение создает все новые объекты страха, а та глубокая тьма или, что еще хуже, тот едва мерцающий свет, которым мы окружены, рисуют нам эти призраки божества в самых кошмарных обликах, какие только можно вообразить. И нельзя себе представить такой извращенности и порочности, которую запуганные фанатики вполне охотно и без колебаний не приписали бы своему божеству.

Таково, по-видимому, естественное состояние религии, если рассматривать ее с одной точки зрения. Но если мы, с другой стороны, обратим внимание на тот дух восхваления и превозношения, который необходимо входит в состав всякой религии и является результатом именно описанных только что ужасов, то мы должны будем ожидать, что преобладающей станет совершенно противоположная система богословия. В ней божеству должны приписываться всяческие добродетели, всевозможные достоинства; никакое преувеличение не будет в ней сочтено соответствующим в полной мере тем совершенствам, которыми это божество одарено. Какие бы хвалебные выражения ни были придуманы, их тотчас же принимают, невзирая на какие-либо аргументы или факты. Достаточным подтверждением этих восхвалений считается то обстоятельство, что они доставляют нам более величественные идеи о божественных объектах нашего почитания и преклонения.

Таким образом, существует явное противоречие между различными началами человеческой природы, входящими в состав религии. Свойственный нам страх подсказывает нам представление о сатанинском, злобном божестве; наша склонность к лести ведет нас к признанию совершенного и благого божества. Влияние этих противоположных начал на людей различно в зависимости от разного уровня развития их ума.

Среди наиболее варварских и невежественных народов, например, таких, как африканцы, индейцы и даже японцы, т.е. среди народов, которые не в состоянии образовать благородных идей о могуществе и знании, может иметь место поклонение злобному и гнусному существу, хотя они и будут, по-видимому, воздерживаться от того, чтобы произносить такое суждение публично или в храме данного божества, когда есть основание подозревать, что оно слышит их упрёки.

Такие грубые, несовершенные представления о божестве долго сохраняются у всех идолопоклонников, и можно с уверенностью утверждать, что сами греки никогда от них окончательно не освобождались. Ксенофонт * в похвалу Сократу говорит, что этот философ не разделял общепринятого мнения, будто боги знают лишь некоторые вещи и не знают других: Сократ утверждал, что боги знают все, что делается, говорится и даже думается. Но так как подобный философский взгляд слишком превосходил понимание его соплеменников **, то нам незачем изумляться, если в своих книгах и разговорах последние весьма откровенно порицали тех же богов, которым они поклонялись в храмах. Надо отметить, в частности, что Геродот во многих местах своих сочинений, не стесняясь, приписывает богам *зависть* — чувство, свойственное более всего низменной и сатанинской натуре. Однако языческие гимны, исполнявшиеся при общественных богослужениях, не содержат ничего, кроме хвалебных эпитетов, несмотря на то что богам в них приписываются самые варварские и отвратительные поступки. Когда поэт Тимофей произносил гимн в честь Дианы, в котором он с величайшими восхвалениями перечислял все поступки и качества этой

* Mem., lib. I ⁷⁹, 19.

** Среди древних необычайным философским парадоксом считалась та мысль, что местонахождение богов не ограничивается небесами, а распространяется на весь мир. Это мы узнаем из Лукиана. Hermotimus sive De sectis ⁸⁰, 81.

жестокой, капризной богини, один из присутствовавших сказал: *Пусть дочь твоя станет подобной той богине, которую ты восхваляешь* *.

По мере того как люди придают все более возвышенный характер своей идее о божестве, совершенствуется лишь их представление о могуществе и осведомленности последнего, но не о его благости. Напротив, пропорционально предполагаемому увеличению всеведения и власти божества естественно усиливается страх людей перед последним, ибо они уверены, что никакая скрытность не может утаить их от его испытующего ока и что ему открыты даже самые затаенные уголки их души. Поэтому они непременно должны стараться не выражать ему явного порицания или неодобрения, с их стороны допустимы только похвалы, восхищение, восторг. И если мрачные думы заставляют их приписывать божеству такие нормы поведения, которые среди людей заслужили бы крайнее порицание, они все же должны притворно восхвалять это поведение и восторгаться им, поскольку речь идет об объекте их молитвенных обращений. Таким образом, можно, без всякого сомнения, утверждать, что народные религии в том виде, как их принимают самые грубые приверженцы, действительно являются родом демонизма и, чем выше уровень могущества и всеведения божества, тем ниже уровень его доброты и благожелательности, какими бы хвалебными эпитетами ни награждали его уstraшенные почитатели. Идолопоклонники, быть может, употребляют лживые слова, противоречащие их тайной мысли, но у более экзальтированных верующих сама мысль может приобретать оттенок лживости, вступая, таким образом, в противоречие с их внутренним чувством. Их сердце втайне чувствует отвращение к подобным мерам жестокого, неумолимого мщения, но рассудок не осмеливается не признавать их совершенными и достойными восхищения. И дополнительное страдание от этой внутренней борьбы еще более усиливает весь тот ужас, во власти которого вечно томятся эти несчастные жертвы суеверия.

Лукиан ** замечает, что молодой человек, читающий историю богов по Гомеру и Гесиоду и видящий, как превозносятся их раздоры, войны, несправедливости, кровосмешения, прелюбодеяния и другие безнравствен-

* *Plut., De Superst.* ⁸¹, 10.

** *Necromantia* ⁸², 3.

ные поступки, впоследствии бывает очень удивлен, когда, познакомившись со светом, узнает, что закон карает за те самые поступки, которые приписываются высшим существам. Возможно, еще более сильное противоречие существует между представлениями, которые дают нам некоторые позднейшие религии, и нашими прирожденными идеями великодушия, милосердия, нелицеприятия и справедливости; в соответствии с возрастанием ужасов этих религий умножаются и наши варварские представления о божестве *. Только одно может сохранить в неприкосновенности истинные принципы морали в их применении к оценке челове-

* Вахх, существо божественное, в языческой мифологии считается изобретателем танца и театра. Театральные представления в древнее время входили даже в состав общественного богослужения в самых торжественных случаях, во время чумы ими часто пользовались как средством умиротворения оскорбленных богов. Но в позднейшие времена духовенство усердно преследовало их, и один ученый-богослов признал театр преддверием ада. Чтобы очевиднее показать, что религия может изображать божество в еще более безнравственном и суровом свете, чем это делали древние, мы приведем длинную выдержку из автора, который обладал и вкусом и воображением и безусловно не был врагом христианства. Это шевалье Рамзей, писатель, имевший столь похвальную склонность к правоте, что его разум никогда не находил затруднений даже в тех учениях, которые более всего смущают вольнодумцев, т. е. в учениях о троичности, воплощении и искуплении. Одно лишь его человеколюбие, которым он был, по-видимому, наделен в избытке, возмущалось против доктрины вечного возмездия и предопределения. Он выражается следующим образом: «Какие странные представления имел бы какой-нибудь индийский или китайский философ о нашей святой религии, если бы он судил по тем ее схемам, которые составляются нашими современными вольнодумцами и фари́сеями — учеными всевозможных сект! Согласно гнусной и вульгарной теории этих неверующих насмешников и легковесных писаков, «Бог евреев был самым жестоким, несправедливым, пристрастным и причудливым существом. Он создал около 6000 лет тому назад мужчину и женщину и поместил их в чудесный сад, который находился в Азии и от которого не осталось никаких следов. Этот сад украшали всевозможные деревья, источники и цветы. Бог дозволил людям пользоваться всеми плодами в прекрасном саду, за исключением плодов одного дерева, которое было посажено в самой середине сада и обладало тайным свойством обеспечивать постоянное сохранение здоровья людей и их силы, как телесной, так и духовной, развивать их природные способности и делать их мудрыми. Дьявол вошел в тело змея и уговорил первую женщину отведать этого запретного плода; она склонила своего супруга сделать то же самое. В наказание за это пустячное любопытство, эту естественную жажду жизни и знания Бог не только изгнал наших прародителей из рая, но и приговорил все их потомство к временным бедствиям, а большую его часть к вечным мучениям, хотя души этих невинных детей имеют так же мало отношения к душе Адама, как и к душам Нерона и Магомета, ведь, по мнению выдумщиков, болтунов и мифологов времен схоластики, все души создаются чистыми и внедряются в смертные тела, едва лишь образуется заро-

ского поведения, а именно безусловная необходимость данных принципов для существования общества. Если, согласно обычному представлению, властителям дозволяется следовать этической системе, несколько отличной от той, которая должна руководить поступками частных лиц, то это тем более позволительно тем высшим существам, атрибуты, взгляды и природа которых совер-

дыш. Чтобы выполнить варварское пристрастное повеление о предопределении и возмездии, Бог оставил все народы в темноте, идолопоклонстве и суеверии, не дав им никакого спасительного знания, никакой надежды на милосердие; только один народ наметил он в качестве избранника. Однако этот избранный народ был самым глупым, неблагодарным, мятежным и вероломным народом. После того как Бог продержал таким образом большую часть человечества в течение почти 4000 лет в состоянии отверженности, он вдруг изменился и почувствовал расположение и к другим народам, кроме евреев. Тогда он послал в мир своего едиnorodного Сына в образе человека, чтобы он смягчил гнев Отца, удовлетворил его мстительное правосудие, а затем умер во искупление греха. Однако очень немногие народы услышали это Евангелие, остальные же, оставленные в полном невежестве, все без исключения осуждены на вечные муки без всякой возможности помилования. Большинство тех народов, которые слышали Евангелие, изменили лишь некоторые из своих умозрительных понятий о Боге и внешних форм богослужения. В других же отношениях огромная масса христиан осталась с точки зрения нравственности такой же порочной, как и остальное человечество; она оказалась даже еще более развращенной и преступной, так как была более просвещенна. За исключением очень небольшого числа избранных, все другие христиане, равно как и язычники, будут осуждены навеки; великая жертва, принесенная за них, останется недействительной и напрасной. Бог вечно будет наслаждаться их мучениями и богохульствами, и, хотя он может при помощи одного лишь повеления изменить их сердца, тем не менее они навсегда останутся необращенными и не подлежащими обращению, потому что Бог навсегда останется неумиротворенным и непримиримым. Правда, все это превращает Бога скорее в жестокого, мстительного тирана, в бессильного или злобного демона, чем во всемогущего и благодетельного отца духов. Но все это тайна. Поступки Божества имеют таинственные, непроницаемые основания, и хотя это Божество кажется нам несправедливым и варварским, однако мы должны верить в противоположное, ибо то, что в нас есть несправедливости, преступление, жестокость и самое черное злорадство, в нем оказывается справедливостью, милостью и высшей благодатью». Вот как неверующие вольнодумцы, иудействующие христиане и фаталисты-ученые исказили и обесчестили высокие таинства нашей святой веры; вот как они смешали природу добра и зла, преобразовали самые чудовищные страсти в божественные атрибуты и превзошли язычников в богохульстве, приписав вечному существу в качестве совершенств то, что среди людей является самым страшным преступлением. Более грубые язычники удовлетворялись обожествлением сладострастия, кровосмешения и прелюбодеяния, но ученые — сторонники предопределения обожествили жестокость, гнев, ярость, мстительность и все самые гнусные пороки» (см. «Философские принципы естественной и откровенной религии», труд шевалье Рамзея, ч. II, стр. 401).

шенно нам неизвестны. *Sunt superis sua jura* *. У богов существуют особые, им одним присущие правила справедливости.

ГЛАВА XIV

ДУРНОЕ ВЛИЯНИЕ НАРОДНЫХ РЕЛИГИЙ НА НРАВСТВЕННОСТЬ

Здесь я не могу не отметить одного факта, который, быть может, достоин того, чтобы привлечь к себе внимание тех, кто делает предмет своего исследования человеческую природу. Несомненно, что каким бы возвышенным ни было словесное определение, которое любая религия дает своему божеству, однако многие из ее приверженцев, и даже, по-видимому, большинство из них, всегда стараются снискать милость божества не при помощи добродетели и нравственности, хотя именно это и должно быть угодно совершенному существу, а при помощи соблюдения мелочных обрядов, безмерного усердия, восторженного экстаза или веры в таинства и нелепые положения. Лишь меньшая часть Седера, равно как и Пятикнижия, посвящена правилам нравственности, и мы можем быть уверены, что именно эту часть всегда менее всего соблюдали и принимали во внимание. Когда древних римлян поражала какая-нибудь эпидемия, они никогда не приписывали своих бедствий собственным порокам и не помышляли о раскаянии и искуплении. Они не вспоминали о том, что являются грабителями всего мира, что их честолюбие и жадность разоряют землю и повергают богатые народы в нужду и нищету. Они только провозглашали «диктатора», который должен был вбить гвоздь в дверь **, и воображали, что этот

Тот же автор утверждает в других местах своего труда, что арминиа́нское и молинистское учения очень мало помогают делу, и, отвергнув таким образом все признанные христианские секты, оказывается вынужден выдвинуть свою собственную теорию, являющуюся видом оригинализма и признающую предсуществование душ как людей, так и животных, а также вечное спасение и обращение всех людей, животных и демонов. Но поскольку эта идея принадлежит исключительно ему, мы можем ее не рассматривать. Мнения этого остроумного автора показались мне очень любопытными, но я, разумеется, не ручаюсь за их правильность.

* *Ovid.*, *Metam.*, lib. IX, 499 ⁸³.

** Он назывался «*Dictator clavis figendae causa*». *T. Livii* VII, 3 ⁸⁴.

прием достаточен для умиротворения разгневанного божества.

На Эгине одна из партий, устроив заговор, варварски и изменнически умертвила семьсот своих сограждан; убийцы дошли до такой степени бешенства, что, когда один несчастный беглец стал искать убежища в храме, ему отрезали руки, которыми он цеплялся за ограду, и его, вынеся за пределы священного места, немедленно же умертвили. *Этим нечестивым поступком*, говорит Геродот* (а не рядом других жестоких убийств), *они оскорбили богов и приняли на себя неискупимую вину*.

Даже если бы мы предположили, чего никогда не бывает, что можно найти такую народную религию, в которой прямо заявлялось бы, что божескую милость можно снискать одной только нравственностью, если бы был основан специальный орден священнослужителей для внедрения указанного принципа в умы посредством ежедневных проповедей и всевозможных приемов, то, несмотря на это, предубеждения настолько укоренились в людях, что за недостатком какого-либо иного суеверия они сочли бы сущностью религии именно посещение данных проповедей, а не добродетель и нравственность. Возвышенный пролог к законам Залевка** не внушил локрам, насколько нам известно, каких-либо более здравых понятий о способах угодить божеству, чем те понятия, которые были свойственны другим грекам.

Итак, отмеченный нами факт является повсеместно распространенным, но объяснить его тем не менее довольно трудно. Указание на то, что люди всегда низводят своих богов до своего подобия и рассматривают их как особый вид человеческих существ, лишь несколько более могущественных и разумных, чем они сами, недостаточно, оно не устраняет затруднения. Ибо нет такого глупого человека, который, рассуждая при помощи ума, данного ему природой, не счел бы добродетель и честность самыми драгоценными качествами, которыми может обладать человек. Но почему не приписать подобный взгляд божеству? Почему не свести всю религию или главную ее часть к этим качествам?

Недостаточно также сказать, что нравственность труднее внедряется в практическую жизнь людей, чем суеверие, в силу чего первая и отвергается. Не говоря уже о чрезмерных самоистязаниях браминов и талапойнов⁸⁵,

* Lib. VI, 91.

** Он приводится у *Diod. Sic.*, lib. XII, 120.

пост рамадан, во время которого несчастные турки в течение многих дней, часто в самую жаркую пору года, притом находясь в одном из наиболее жарких климатов на свете, остаются без пищи и питья от восхода до заката солнца, несомненно должен представляться даже самым порочным и испорченным людям гораздо более суровым, чем исполнение какой-либо нравственной обязанности. Четыре поста, принятые у московитов, и суровые испытания, которым подвергают себя некоторые католики, должны казаться более неприятными, чем кротость и благожелательность. Словом, всякая добродетель, если только люди хоть немного привыкли осуществлять ее на деле, приятна, а всякое суеверие всегда неприятно и тягостно.

Возможно, следующее решение вопроса поможет найти истинный выход из всех этих затруднений. Те обязанности, которые человек исполняет в качестве друга или родителя, являются не чем иным, как его долгом по отношению к своему благодетелю или к своим детям, и он не может пренебречь данными обязанностями, не порвав всех уз природы и нравственности. Сильная склонность может побуждать его к исполнению указанных обязанностей, чувства порядка и нравственной обязанности присоединяют свою силу к силе этих естественных уз, и человек, поскольку он действительно добродетелен, склоняется к исполнению своего долга без всякого усилия или старания. Что касается более строгих и в большей степени основанных на размышлении добродетелей, как-то: патриотизма, сыновнего долга, умеренности или честности, то даже здесь, по нашему мнению, сознание нравственной обязательности уничтожает всякую претензию на заслугу религии и добродетельное поведение не превышает того, что составляет наш долг по отношению к обществу и к нам самим. Во всем этом суеверный человек не находит ничего такого, что он совершил бы ради своего божества или что могло бы ему снискать особую милость, особое покровительство последнего. Он не сознает, что самый надлежащий метод служения божеству состоит в том, чтобы способствовать счастью его творений. Он продолжает отыскивать более непосредственные способы служения Верховному Существо, надеясь успокоить тот страх, который он испытывает, и все навязываемые ему поступки, когда они не служат никакой жизненной цели или особенно насилуют его естественные склонности, он исполняет особенно охотно и именно в силу тех самых причин, которые должны были бы привести его к безу-

словному отказу от этих поступков. Они кажутся ему чисто религиозными в тем большей степени, чем меньше в них примеси каких-либо иных мотивов или соображений; и, если ради них человек жертвует большей частью своего покоя и удобства, его заслуга вырастает в его собственных глазах пропорционально тому усердию и той преданности, которые он проявляет. Если человек отдает то, что он занял, или возвращает долг, он ни в коей мере не делает одолжения своему божеству, потому что он был обязан совершить эти справедливые поступки и потому что их совершили бы многие люди, даже если бы во вселенной не существовало Бога. Но если человек целый день постится или подвергает себя суровому бичеванию, то в таких поступках, по его мнению, сказывается прямое служение Богу; никакой иной мотив не мог бы склонить его к таким проявлениям аскетизма. Он считает, что при помощи таких явных знаков преданности несомненно приобретет милость божества и сможет надеяться на вознаграждение в виде божественного покровительства и безопасной жизни в этом мире и вечного блаженства в будущем.

Поэтому величайшие преступления оказывались во многих случаях совместимыми с суеверным благочестием и набожностью. Поэтому совершенно справедливо считается рискованным выводить какие-либо достоверные заключения о нравственности человека на основании того усердия или той аккуратности, с которыми он выполняет свои религиозные обязанности, хотя бы даже он сам верил, что делает это искренне. Мало того, было замечено, что самые гнусные поступки, самые черные дела скорее способствовали пробуждению суеверных страхов и возрастанию религиозного рвения. Гамилькар, организовав заговор с целью предать смерти весь карфагенский сенат и посягнуть на свободу своей страны, пропустил удобный случай вследствие того, что постоянно считался с разными предзнаменованиями и предсказаниями. *Те, кто замышляет самые преступные и самые опасные предприятия, обычно бывают самыми суеверными людьми*, замечает по данному поводу один древний историк *. Их набожность и благочестие обычно растут параллельно их страхам. Катилина не довольствовался установленными божествами и обрядами, принятыми народной религией: терзаемый страхом, он искал новых изобретений подобного рода **, о чем, навер-

* *Diod. Sic.*, lib. XX, 43.

** *Cic.*, *Catil.*⁸⁶, I, 6; *Sallust.*, *De bello Catil.*, 22.

ное, никогда бы и не помыслил, если бы оставался хорошим гражданином, который подчиняется законам своей страны.

К этому можно добавить, что после совершения преступления пробуждаются угрызения совести и тайные страхи, не дающие покоя душе и заставляющие прибегать к религиозным обрядам и таинствам ради искупления своих грехов. Все, что ослабляет или нарушает внутреннее равновесие, служит интересам суеверия, и ничто не воздействует на него так пагубно, как мужественная, стойкая добродетель, которая или предохраняет нас от несчастных, печальных случайностей, или же учит нас их переносить. При спокойном, светлом состоянии духа никогда не появляются призраки ложного божества. С другой стороны, если мы поддадимся естественным, неупорядоченным внушениям наших робких, боязливых сердец, то Верховному Существо будут приписываться всевозможные жестокости вследствие терзающих нас страхов и всевозможные капризы вследствие тех приемов, к которым мы прибегаем, чтобы умиротворить его. *Жестокости, капризы* — эти качества, как бы ни были они замаскированы словами, составляют, как можно повсюду наблюдать, господствующую, характерную черту божества в народных религиях. Даже священнослужители, вместо того чтобы исправлять эти извращенные представления человечества, часто бывают готовы поощрять и развивать их. Чем более страшным представляется божество, тем послушнее и податливее становятся люди по отношению к его служителям; чем непостижимее требуемая божеством степень подчинения ему, тем настоятельнее необходимость расстаться с нашим естественным разумом и довериться руководству и управлению духовенства. Таким образом, следует заключить, что искусственным путем можно только способствовать усилению свойственных людям слабостей и безумств, но не вызывать их появления. Их корни находятся в глубине нашего духа, их источником являются существенные и всеобщие свойства человеческой природы.

ГЛАВА XV

ОБЩЕЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ограниченность грубых и невежественных людей столь велика, что они не в состоянии узреть верховного Творца в наиболее ясно воспринимаемых произведениях природы, к которым они вполне привыкли; однако труд-

но поверить, что эту идею, если она будет внушена, может отвергнуть человек со здравым умом. Намерение, цель, план очевидны во всем, и, как только наше понимание расширится до рассмотрения первоначального происхождения этой видимой системы мира, мы вынуждены будем принять с самым глубоким убеждением идею о некоторой разумной причине или о разумном Творце. Такое же значение имеют единообразные законы, управляющие всей организацией вселенной; они естественно, если не необходимо, внушают нам представление о единстве и неделимости высшего разума, если только этой столь разумной теории не противодействуют предубеждения нашего восприятия. Даже противоречия в природе, обнаруживаясь всюду, становятся доказательствами некоторого связного плана и свидетельствуют о едином намерении, о единой, хотя и необъяснимой и непостижимой, цели.

Повсюду переплетены и смешаны добро и зло, счастье и несчастье, мудрость и глупость, добродетель и порок; нет ничего чистого и безусловно цельного. Все преимущества сопровождаются недостатками, всеобщее возмездие господствует при всех условиях жизни и существования; и, несмотря на наши самые фантастические желания, мы не в силах составить себе представление о безусловно желательном состоянии или положении. Напиток жизни, по образному представлению поэта, всегда бывает составлен из содержимого двух сосудов, находящихся в обеих руках Юпитера; если же дается чаша совершенно чистого питья, то ее содержание черпается, как говорит нам тот же поэт, исключительно из сосуда, находящегося в левой руке божества.

Чем изысканнее благо, даруемое нам в незначительном размере, тем чувствительнее сопровождающее его зло, и этот единообразный закон природы допускает лишь немногие исключения. Самый блестящий ум граничит с помешательством; высшие проявления радости порождают глубочайшую меланхолию; наиболее упоительные наслаждения сопровождаются крайней усталостью и отвращением; наиболее обольстительные надежды уступают место серьезнейшим разочарованиям. И вообще ничто не дает такого спокойствия (ибо о счастье нечего и мечтать), как умеренный и воздержанный образ жизни, т. е. соблюдение по мере возможности во всем середины, и нечто вроде бесчувственности ко всему.

Так как в истинных принципах теизма в значительной мере заключается все благое, великое, возвышенное,

упоительное, то в силу аналогии с природой можно ожидать, что все низкое, нелепое, подлое, ужасающее также найдет себе место в религиозных вымыслах и химерах.

Если всеобщая склонность верить в невидимую разумную силу и не есть изначальный инстинкт, то, будучи все же общим свойством человеческой природы, она может рассматриваться как род метки или печати, наложенной божественным Творцом на его творения, и, конечно, ничто не в состоянии так возвеличить человечество, как тот факт, что оно является избранным среди всех других творений и что на нем запечатлен образ или оттиск Творца вселенной. Но взгляните на этот образ в том виде, как он воплощен в народных религиях всего мира! Как искажено божество в наших представлениях о нем! Какие капризы и нелепости, какая безнравственность приписываются ему! Ведь оно оказывается несравненно ниже даже того облика, которым мы должны были бы наделить в обыденной жизни всякого здравомыслящего и добродетельного человека.

Какое это благородное преимущество для человеческого разума достигать познания Верховного Существа и быть способным заключать на основании видимых произведений природы о таком возвышенном начале, каким является ее верховный Творец! Но поверните медаль обратной стороной, бросьте взгляд на большинство народов и эпох, исследуйте те религиозные принципы, которые фактически господствовали в мире,— вряд ли вас можно будет убедить в том, что они суть нечто большее, чем бред больных людей, вы скорее будете склонны рассматривать их как игривую фантазию обезьян в образе людей, чем как серьезные, положительные, догматические утверждения существа, которое величается разумным.

Вслушайтесь в словесные уверения людей — ничто так не достоверно, как их религиозные принципы! Рассмотрите их жизнь — и вы вряд ли поверите, что они хоть сколько-нибудь полагаются на эти принципы.

Самое сильное и искреннее усердие не дает нам гарантии против лицемерия, а самое явное нечестие сопровождается тайным страхом и угрызениями совести.

Нет таких явных богословских нелепостей, которые не были бы порой принимаемы людьми величайшего ума и развития. Нет таких строгих религиозных правил, которые не соблюдались бы зачастую самыми сластолюбивыми и самыми распутными людьми.

Невежество есть мать благочестия — это изречение стало пословицей и подтверждается всеобщим опытом.

[Но] отыщите народ, у которого совершенно нет религии; если вы вообще найдете таковой, будьте уверены, что он стоит лишь на несколько ступеней выше животных.

Есть ли что-либо более чистое, чем нравственные правила, включенные в некоторые богословские системы? Есть ли что-либо более извращенное, чем те поступки, к которым приводят эти системы?

Отрадные картины, рисуемые верой в будущую жизнь, упоительны и привлекательны, но как быстро они рассеиваются при воображении тех ужасов, которые овладевают человеческим духом более крепко и на более продолжительное время!

В целом это загадка, энигма, необъяснимая тайна. Сомнение, недостоверность, отказ от всякого суждения — вот, по-видимому, единственный результат самого тщательного исследования данного вопроса. Но такова уж немощь человеческого разума и так непреодолимо вредное влияние общего мнения, что мы с трудом смогли бы придерживаться этого преднамеренного сомнения, если бы не расширяли свой кругозор и, противопоставляя один вид суеверия другому, не вовлекали их во взаимную борьбу, а сами, пользуясь их распрями и гневом, не удалялись благополучно в спокойную, хотя и туманную, область философии.

**ДИАЛОГИ
О ЕСТЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИИ**

ПАМФИЛ — ГЕРМИППУ

Замечено было, любезный Гермипп, что хотя древние философы излагали свои учения по большей части в форме диалога, однако в позднейшие времена подобный метод изложения мало применялся да и редко удавался тем, кто пробовал им пользоваться. И действительно, тщательная и последовательная аргументация, которая в настоящее время требуется от исследователей в области философии, естественно, заставляет каждого прибегать к методическому и дидактическому способу изложения, при помощи которого он может непосредственно, без околичностей высказать тезис, составляющий его цель, и перейти затем без всякого перерыва к выведению доказательств, обосновывающих этот тезис. Излагать *систему* в виде беседы едва ли представляется естественным; и если автор диалогов, отступая от прямого способа изложения, желает тем самым придать своему произведению более свободную форму, а также избежать появления *автора и читателя*, то он рискует попасть в еще более неловкое положение, вызвав в нас представление об *учителе и ученике*. Если же он ведет спор в непринужденном тоне, присущем хорошему обществу, т.е. вводит ряд разнообразных тем и сохраняет между беседующими должное равновесие, то ему часто приходится тратить массу времени на подходы и переходы, так что читатель едва ли сочтет, что изящество диалога в достаточной мере вознаграждает его за тот порядок, ту краткость и точность, которые приносятся при этом в жертву.

Существуют, однако, некоторые темы, к которым особенно подходит форма диалога, и в применении к ним она продолжает быть предпочтительнее прямого, простого способа изложения.

Любой тезис какой-нибудь доктрины, если он столь *очевиден*, что почти не допускает споров, но в то же время столь *значителен*, что не может быть слишком часто внушаем, требует, по-видимому, именно такого метода разработки, при котором новизна формы в состоянии вознаградить за обыденность темы, живость разговора помогает особенно сильно оттенить соответствующий принцип, а разнообразие точек зрения, которые представлены различными лицами и характерами, не кажется ни утомительным, ни излишним.

С другой стороны, любой философский вопрос, который настолько *темен* и *недостоверен*, что человеческий разум не может прийти по отношению к нему к определенному решению,—если только такой вопрос вообще должен обсуждаться,—по-видимому, наталкивает нас естественным образом на диалогический, разговорный стиль. Разумные люди вполне могут расходиться во взглядах на то, в чем никто не может быть уверен на основании разума, но сопоставление противоположных мнений, даже без определенного решения вопроса, доставляет нам приятное развлечение; если же сама тема интересна и любопытна, то книга переносит нас некоторым образом в круг беседующих и таким путем соединяет в себе два самых больших и чистых наслаждения в человеческой жизни: исследование и общение (*society*).

К счастью, все указанные условия можно обнаружить, когда ставится вопрос о *естественной религии*. Существует ли истина, столь же очевидная, столь же достоверная, как *бытие* Бога? Ведь ее признавали в самые невежественные века, а отыскание новых доказательств и аргументов в ее пользу составляло честолюбивое стремление наиболее утонченных умов. Существует ли какая-либо другая истина, столь же значительная, как эта? Ведь она является оплотом всех наших упований, самой надежной опорой нравственности, самой прочной поддержкой общества и единственным принципом, который ни на минуту не должен отсутствовать в наших помыслах и размышлениях. Но при рассмотрении этой очевидной и важной истины нам встречается множество темных вопросов относительно *природы* божественного Существа, его атрибутов, его велений и предначертаний его промысла. Эти вопросы всегда были предметом споров среди людей; человеческий разум не пришел по отношению к ним ни к какому определенному решению; но все это столь интересные проблемы, что мы не можем воздержаться от

неустанного их исследования, хотя результатом наших самых тщательных изысканий и были до сих пор только сомнение, недостоверность и противоречия.

Недавно я имел возможность наблюдать это, проводя по обыкновению часть лета с Клеантом и присутствуя при его беседах с Филоном и Демеем — беседах, о которых я уже сообщал тебе в довольно общей форме. Однако, как сказал ты мне тогда, твое любопытство столь сильно возбуждено, что я непременно должен рассказать тебе более точно и подробно о рассуждениях собеседников и развить те системы, которые они выдвигали при обсуждении столь тонкого вопроса, как вопрос о естественной религии. Заметный контраст в характерах собеседников еще более усилил твой интерес: ты противопоставлял точный, философский склад ума Клеанта беспечному скептицизму Филона, а затем сравнивал склад ума того и другого с твердой, непреклонной ортодоксальностью Демей. Моя молодость позволяла мне быть лишь слушателем их споров, а благодаря любознательности, присущей этому возрасту, в моей памяти так глубоко запечатлелось все сцепление, вся связь их аргументов, что мне удастся, как я надеюсь, пересказать их, не пропустив и не перепутав ничего существенного.

ЧАСТЬ I

После того как я присоединился к обществу тех, кого я застал сидящими в библиотеке Клеанта, Демей высказал последнему несколько любезностей по поводу той большой заботы, которую он проявляет относительно моего воспитания, а также его неуклонного постоянства и верности во всех отношениях с друзьями. Отец Памфила, сказал Демей, был твоим близким другом; его сын — твой ученик и может по справедливости считаться твоим приемным сыном, если судить по той заботливости, с которой ты стараешься ознакомить его со всеми полезными отраслями литературы и науки. Я уверен, что у тебя нет недостатка ни в благоразумии, ни в прилежании. Поэтому я сообщу тебе одно правило, которое я всегда применял к своим детям, сообщу для того, чтобы узнать, насколько оно соответствует практикуемым тобой принципам. Метод, которому я следую при воспитании своих детей, основан на словах одного древнего писателя: «Изучающие философию должны сперва

изучить логику, а затем этику, физику и уже после всего — природу Богов» *. Согласно мнению этого писателя, естественная теология, будучи наиболее глубокой и сокровенной из всех наук, требует от изучающих ее наиболее зрелой способности суждения и может быть уверена без всякого опасения только уму, обогащенному уже всеми другими науками.

Неужели, сказал Ф и л о н, ты так поздно учишь своих детей основам религии? Нет ли здесь опасности, что они станут пренебрежительно относиться к взглядам, о которых так мало слышат в течение всего своего воспитания, или же вовсе отвергнут их? Я откладываю изучение естественной теологии только в качестве науки, подлежащей размышлению и обсуждению людей, отвечал Демей. Воспитание же моих детей в духе благочестия с самого раннего возраста является моей главной заботой; при помощи постоянных поучений и разъяснений, а также, надеюсь, и путем примера я глубоко запечатлеваю в их нежных душах привычку относиться с уважением ко всем основаниям религии. В то время как они проходят какие-либо из других наук, я непрестанно отмечаю недостоверность отдельных отраслей науки, вечные споры о них людей, темноту всей философии и те странные, несообразные заключения, к которым приходили некоторые из величайших умов, руководствуясь принципами одного только человеческого разума. Смирив таким образом дух своих детей, доведя его до должной покорности, до должного недоверия к самому себе, я уже без колебания открываю им величайшие тайны религии и не опасаясь заносчивого высокомерия философии, которая могла бы привести их к отрицанию наиболее твердо установленных доктрин и мнений.

Твоя предосторожность, проявляющаяся в том, что ты так рано внедряешь благочестие в души твоих детей, конечно, весьма разумна, сказал Ф и л о н, и она далеко не излишня в наш безбожный и нечестивый век. Но из всего твоего плана воспитания меня особенно приводит в восхищение твой способ извлекать пользу из самих принципов философии и науки, принципов, которые, внушая гордость и самомнение, обычно оказывали во все времена весьма разрушительное действие на основы религии. И действительно, легко заметить, что простонародье,

* Chrysippus apud Plut., De Repug. Stoicorum ¹.

незнакомое с наукой и глубокими исследованиями, наблюдая бесконечные споры ученых, обычно питает совершенное презрение к философии и в силу этого еще сильнее держится высоких основ богословия, которые были ему преподаны. Те же, кто в какой-то степени ознакомился с наукой и исследованиями, находят в наиболее новых и необычных учениях много такого, что представляется достоверным; поэтому они считают, что для человеческого разума нет ничего непреодолимого, и, дерзко прорываясь через все преграды, оскверняют наиболее сокровенные святыни храма. Но я надеюсь, Клеант согласится со мной, что если мы откажемся от невежества — этого наиболее верного средства исцеления, то у нас останется еще один способ предупредить нечестивое вольнодумство. Усовершенствуем и разовьем принципы Демее; проникнемся вполне сознанием слабости, слепоты и ограниченности человеческого разума; должным образом примем во внимание его недостоверность и его бесконечные противоречия даже в случаях обыденной, практической жизни. Пусть предстанут перед нами заблуждения и обманы самих наших внешних чувств, равно как и те непреодолимые трудности, которые связаны с основными принципами всех систем, а также противоречия, сопутствующие даже таким идеям, как материя, причина и действие, протяженность, пространство, время, движение, — словом, идеям всякого рода количеств, составляющим предмет единственной науки, которая имеет право претендовать на какую бы то ни было достоверность или очевидность. Когда все эти соображения будут выдвинуты во всей их полноте, что делают многие философы и почти все духовные лица, у кого еще сохранится доверие к немогущей способности разума, достаточное для того, чтобы с каким бы то ни было уважением относиться к его выводам относительно вопросов, столь возвышенных и туманных, столь далеких от обыденной жизни и опыта? Если сцепление частиц камня или даже то соединение частиц, которое делает камень протяженным, если даже такие повседневные вещи, говорю я, столь необъяснимы и содержат в себе столь непримиримые и противоречивые моменты, то с какой же степенью уверенности можем мы решать вопрос о происхождении миров или же проследивать их историю от вечности к вечности?

В то время как Филон произносил эти слова, я подметил улыбки на лицах Демее и Клеанта. Улыбка Демее выражала, как казалось, неограниченное удовлетворение высказываемыми взглядами, но в чертах Клеанта я мог

уловить тонкую усмешку, словно он подметил в рассуждениях Филона некоторую иронию, или намеренное лукавство.

Итак, Филон, сказал Клеант, ты предлагаешь основывать религиозную веру на философском скептицизме и думаешь, что если достоверность и очевидность будут исключены из всякого другого предмета исследования, то они целиком найдут себе место в теологических доктринах, где обретут высшую силу и авторитет? Настолько ли твой скептицизм безусловен и искренен, как ты заявляешь,—это мы узнаем со временем, когда те, кто входит в наше общество, разойдутся; мы увидим тогда, выйдешь ли ты в дверь или в окно; увидим, действительно ли ты сомневаешься в том, что твое тело обладает тяжестью и может быть повреждено при падении, согласно общепринятому мнению, основанному на ошибочном свидетельстве наших чувств и еще более ошибочном опыте. Но я думаю, Демей, что наше неприязненное отношение к этой смешной секте скептиков может быть весьма смягчено следующим соображением: если их убеждения вполне серьезны, они недолго будут смущать мир своими сомнениями, хитросплетениями и спорами; если же они только шутят, тогда их можно, пожалуй, признать скверными шутниками, которые, однако, никогда не будут особенно опасны ни для государства, ни для философии, ни для религии.

Право, Филон, продолжал Клеант, мне кажется, нельзя сомневаться в том, что, если бы человек в момент упадка духа в результате усиленного размышления о множестве противоречий и несовершенств человеческого разума и отрекся полностью от всякой веры, от всякого мнения, он был бы не в состоянии упорствовать в своем полном скептицизме или проявлять его в своих поступках в течение даже немногих часов. На него воздействуют внешние объекты, его тревожат аффекты, его философская меланхолия рассеивается, и даже крайнее насилие над собственным духом не в состоянии хоть на короткое время сохранить ему это жалкое подобие скептицизма. Да и чего ради стал бы он прибегать к такому насилию над самим собой? Вот вопрос, на который он никогда не сумеет дать удовлетворительный ответ, оставаясь верным своим скептическим принципам. Итак, в общем надо сказать, что ничто не может быть более нелепым, чем принципы древних пирронистов, если последние действительно старались, как это утверждают, повсюду проводить тот скептицизм,

который они усвоили из словесных упражнений, практиковавшихся в их школах, и который они не должны были бы выносить за пределы последних.

В этом отношении, по-видимому, существует большое сходство между школами стоиков и пирронистов, несмотря на их постоянную вражду; обе они руководствуются, очевидно, следующим ошибочным правилом: что человек может иногда осуществить при известном настроении, то он может осуществить и всегда при любом настроении. Когда дух человека при помощи стоических размышлений достигает высшей степени нравственного энтузиазма и полностью проникается *какой-нибудь* идеей чести или общественного блага, даже крайние физические страдания и мучения будут бессильны перед столь возвышенным сознанием долга; в таком состоянии, пожалуй, можно даже улыбаться и испытывать восторг среди пыток. Если подобное происходит подчас в подлинной действительности, то тем более может довести себя до состояния подобного экстаза и перенести в воображении самые острые страдания или представить себе самые трагические происшествия философ, находящийся в своей школе или даже в своем кабинете. Но как будет он поддерживать в себе этот экстаз? Подъем духа, испытываемый им, постепенно идет на убыль и не может быть вызван вновь по желанию; различные дела отвлекают его, несчастья неожиданно постигают его, и философ, опускаясь все ниже и ниже, превращается в *плебея*.

Я допускаю твое сравнение стоиков со скептиками, отвечал Филон, но в то же время можно заметить и следующее: хотя дух стоика и не в состоянии удержаться на философских высотах, однако даже при падении он сохраняет кое-что из своего прежнего расположения, поэтому действие стоических взглядов сказывается на поведении стоика в обыденной жизни, а также на всем характере его поступков. Древние школы, в особенности школа Зенона², дали нам такие примеры добродетели и твердости, которые в настоящее время кажутся прямо-таки изумительными:

Пусть это все — тщета одна, лжемудрость,
Но чарами своими хоть на время
Она могла заморозить страданье
Иль скорбь и вызвать мнимую надежду,
Могла вооружить тройною сталью
Безмерного терпенья грудь страдальца.

(Потерянный рай, II)³.

Точно так же человек, привыкший к скептическим взглядам относительно недостоверности и узости границ разума, безусловно не забудет этих размышлений, когда направит свою мысль на другие предметы; более того, все его философские принципы и рассуждения—я не решаюсь прибавить, что и все его обычное поведение,—будут значительно отличаться от принципов и рассуждений тех, кто или никогда не составлял себе какого-либо мнения в связи с данным вопросом, или же придерживался более благоприятных взглядов относительно человеческого разума.

Однако как бы далеко ни проводил человек свои умозрительные скептические принципы, он должен — и я признаю это — действовать, жить и разговаривать подобно другим людям и в оправдание такого поведения он не обязан ссылаться на что-либо иное, кроме абсолютной необходимости, заставляющей его поступать именно так, а не иначе. Если же он простирает свои умозрения далее того, чем требуется абсолютной необходимостью, и начинает философствовать на естественные или моральные темы, то его побуждает к этому известное удовольствие и удовлетворение, которые он находит в подобных занятиях. Кроме того, он учитывает и то обстоятельство, что каждый человек даже в повседневной жизни вынужден в той или иной степени приобщаться к такого рода философии; что с самого раннего детства мы постепенно образуем все более общие правила поведения и рассуждения и что, чем шире приобретаемый нами опыт, чем сильнее разум, которым мы обладаем, тем более общими и всеобъемлющими делаем мы свои принципы; и то, что мы называем *философией*, есть, собственно, аналогичное действие, совершаемое лишь с большей планомерностью и методичностью. Философствование на подобные темы ничем существенно не отличается от размышлений о повседневной жизни, и мы можем ожидать от нашей философии ввиду большей точности и тщательности ее метода лишь большей устойчивости, но не большей истинности.

Но если мы обратим свой взор за пределы человеческих дел и свойств окружающих нас тел; если распространим свои умозрения на обе вечности: предшествующую нынешнему состоянию вещей и следующую за ним; если обратимся к творению и образованию мира, к существованию и свойствам духов, к силам и действиям единого всемирного духа, существование которого не имеет ни начала, ни конца, духа всемогущего, всеведущего, неиз-

менного, бесконечного и непостижимого, то мы должны быть весьма далеки от малейшей склонности к скептицизму, чтобы не обнаружить, что нами превышены пределы наших способностей. Пока мы ограничиваемся в своих умозрениях торговлей, моралью, политикой или критицизмом, мы ежеминутно прибегаем к здравому смыслу и опыту, которые подкрепляют наши философские заключения и по меньшей мере отчасти устраняют те опасения, которые мы заслуженно питаем к каждому чересчур утонченному и хитроумному рассуждению. Но при богословских рассуждениях мы лишены такого преимущества; вместе с тем мы имеем здесь дело с объектами, которые, надо признать, слишком сложны для нас и которые по сравнению с другими объектами требуют наибольшего внимания с нашей стороны. В данном случае мы подобны иностранцам, попавшим в чужую для них страну; все в ней должно казаться им подозрительным, и они ежеминутно рискуют совершить какой-нибудь проступок против законов и обычаев тех людей, с которыми они живут и общаются. Мы не знаем, насколько следует доверять при рассмотрении подобных вопросов нашим обычным способам рассуждения, ведь даже при их употреблении в обыденной жизни в той области, к которой они особенно хорошо приспособлены, мы не можем дать себе отчета, почему мы их применяем, и руководствуемся в данном случае исключительно чем-то вроде инстинкта или необходимости.

Все скептики утверждают, что разум, рассматриваемый абстрактно, выдвигает неодолимые аргументы против самого себя и что мы никогда не могли бы сохранить какого-нибудь убеждения или уверенности в чем бы то ни было, не будь скептические рассуждения настолько утонченны и хитроумны, что они оказываются не в состоянии служить противовесом более веским и естественным аргументам, имеющим свой источник в наших чувствах и в опыте. Но очевидно, что, как только наши аргументы лишаются этого последнего преимущества и слишком удаляются от обыденной жизни, они оказываются на одном уровне с самым утонченным скептицизмом, который в таком случае вполне способен служить им противовесом. Перевес не обнаруживается ни на той, ни на другой стороне; наш дух должен пребывать в нерешительности между ними, но именно эта нерешительность, это равновесие и составляют триумф скептицизма.

Но у тебя, Филон, как и у всех умозрительных скептиков, сказал К л е а н т, я замечаю, что ваше учение и ва-

ни поступки одинаково не согласуются друг с другом как в наиболее трудных теоретических положениях, так и в обыденной жизни. Где только очевидность налицо, вы придерживаетесь ее, несмотря на исповедуемый вами скептицизм; и я могу заметить при этом, что некоторые из вас не менее исполнены убежденности, чем те, кто признают себя бóльшими сторонниками достоверности и уверенности. И действительно, разве не был бы смешон человек, который заявил бы, что отвергает данное Ньютоном объяснение чудесного явления радуги лишь потому, что оно основывается на детальном анализе световых лучей, т. е. касается предмета, слишком утонченного для человеческого понимания? А что можно сказать о человеке, который, не имея никаких определенных возражений против аргументов Коперника и Галилея относительно движения Земли, отказался бы согласиться с ними на том основании, что подобные вопросы слишком возвышенны и отдалены, чтобы быть выясненными посредством ограниченного и обманчивого человеческого разума?

Правда, существует, как ты верно заметил, особый вид грубого и невежественного скептицизма, он внушает простонародью общее предубеждение против всего, что с трудом поддается его пониманию, и заставляет толпу отвергать всякий принцип, требующий для своего доказательства и установления тщательного размышления. Этот вид скептицизма пагубен для знания, а не для религии, ибо мы видим, что те, кто особенно рьяно его придерживаются, часто воспринимают не только великие истины теизма и естественной теологии, но даже самые нелепые положения, навязываемые им традиционным суеверием. Они твердо верят в ведьм, хотя не желают ни поверить, ни вникнуть в самое простое положение Евклида. Утонченные же философские скептики впадают в непосредственность противоположного характера. Они проникают со своими изысканиями в самые сокровенные уголки науки, и их согласие простирается соответственно той очевидности, которую они обнаруживают. Они даже вынуждены признать, что именно наиболее сокровенные и отдаленные объекты лучше всего объяснены философией. Действительно, свет уже разложен, истинная система небесных тел открыта и удостоверена, но питание живых тел все еще остается неизъяснимой тайной, сцепление частиц материи все еще непонятно для нас. Подобные скептики вынуждены поэтому в любом

вопросе отдельно рассматривать очевидность каждого отдельного доказательства и сообразовывать свое согласие с той степенью очевидности, которую они находят. Так поступают они во всех естественных, математических, моральных и политических науках. Но почему, спрашивается, не поступать так же в науках богословских, в религии? Почему только выводы такого рода должны быть отвергнуты на основании общего допущения о немощи человеческого разума и без специального разбора их очевидности? Разве такое неодинаковое отношение не является ясным доказательством предубеждения и пристрастия?

Ты говоришь, что наши чувства обманчивы, наш ум подвержен заблуждениям, наши идеи даже о самых обычных объектах — протяжения, длительности, движения — полны нелепостей и противоречий. Ты бросаешь мне вызов, предлагая разрешить трудности и примирить противоречия, которые ты находишь в этих идеях. Я не способен выполнить такую огромную задачу, у меня нет для нее времени, и я нахожу ее излишней. Твой собственный образ действий на каждом шагу опровергает твои принципы и свидетельствует о полном доверии ко всем общепринятым правилам науки, морали, здравого смысла и поведения.

Разумеется, я никогда не примкну к суровому мнению одного знаменитого писателя*, сказавшего, что скептики — это секта не философов, а лишь лжецов, однако я могу утверждать (надеюсь, никого не задевая), что они — секта шутников или насмешников. Впрочем, что касается меня, то, если мне захочется повеселиться и развлечься, я найду себе, несомненно, менее путаное и обременительное развлечение. Чтение какой-нибудь комедии, повести или в крайнем случае исторического сочинения представляется мне более естественным отдыхом, чем подобные метафизические тонкости и абстракции.

Напрасно старался бы скептик провести различие между наукой и обыденной жизнью или между одной наукой и другой. Если аргументы, употребляемые как в науках, так и в жизни, правильны, то они однородны и обладают одинаковой силой, одинаковой очевидностью. Если же между ними и есть какое-нибудь различие,

* L'Art de penser ⁴.

то преимущество всецело на стороне теологии и естественной религии. Многие принципы механики обосновываются посредством весьма туманных рассуждений, однако ни один человек, претендующий на знакомство с наукой, и даже ни один умозрительный скептик не заявляет о малейшем сомнении относительно этих принципов. Система Коперника включает в себе самый изумительный парадокс, наиболее противоречащий нашим естественным представлениям, явлениям, самим нашим внешним чувствам, однако даже монахи и инквизиторы вынуждены ныне отказаться от возражений против нее. Неужели же Филон, человек столь свободного образа мыслей, обладающий такими обширными знаниями, будет питать какие-то общие неясные сомнения по отношению к религиозной гипотезе, которая обосновывается посредством самых простых и очевидных аргументов и легко находит доступ к душе каждого человека, если только не встречает на своем пути искусственных препятствий?

Здесь, продолжал Клеант, обращаясь к Демею, мы можем отметить одно очень интересное обстоятельство из истории наук. После соединения философии с народной религией, происшедшего при первоначальном утверждении христианства, среди проповедников этой религии были особенно в ходу декламации, направленные против разума, против внешних чувств, против каждого принципа, извлеченного исключительно из человеческих исследований и изысканий. Все рассуждения древних академиков восприняты были отцами Церкви, а затем пропагандировались в течение ряда веков в каждой христианской школе, с каждой христианской кафедры. Реформаторы усвоили те же принципы рассуждения или, вернее, риторики, и всякий их панегирик превосходству веры неизменно сопровождался несколькими резкими сатирическими выпадами против естественного разума. Даже один знаменитый прелат * римско-католического исповедания, человек обширнейшей эрудиции, написавший «Доказательство христианства», также сочинил трактат, содержащий в себе все хитросплетения самого смелого и решительного пирронизма. По-видимому, Локк был первым христианином, решившимся открыто утверждать, что *вера* есть не что иное, как вид *разума*, что

* Mons. Huet ⁵.

религия лишь ветвь (branch) философии и что для открытия всех принципов богословия, как естественного, так и основанного на откровении, всегда служила некоторая цепь аргументов, подобная той, при помощи которой устанавливалась любая истина в морали, политике или физике. Дурное употребление, которое Бейль и другие вольнодумцы сделали из философского скептицизма отцов Церкви и первых реформаторов, еще больше содействовало распространению здравых взглядов Локка, и теперь всеми, кто претендует на знакомство с [искусством] рассуждения и философией, до некоторой степени общепризнано, что *атеист* и *скептик* — это почти синонимы. А так как несомненно, что ни один человек не может серьезно придерживаться последнего принципа, то я сильно надеюсь, что немного и таких, которые серьезно исповедуют первый.

Помнишь, спросил Филон, прекрасные слова, сказанные по этому поводу лордом Бэконом? ⁶ Что поверхностное знакомство с философией делает из человека атеиста, а основательное возвращает его к религии? — ответил Клеант. Это тоже очень верное замечание, сказал Филон, но я имею в виду другое место, где великий философ, упомянув о Давидовом безумце, произнесшем в сердце своем «несть Бога», замечает, что современные атеисты — безумцы вдвойне, ибо они не только утверждают в сердце, что Бога нет, но и высказывают эту нечестивую мысль устами и, таким образом, вдвойне повинны в безрассудстве и неразумии. Мне кажется, что такие люди не могут быть очень страшными, как бы серьезно ни придерживались они своих мнений.

Но если бы ты даже и причислил меня к этому классу безумцев, я тем не менее не могу не высказать одного замечания, пришедшего мне в голову по поводу истории религиозного и иррелигиозного скептицизма, которую ты только что изложил нам. Мне кажется, что на всем ее протяжении видны явные следы козней духовенства. В невежественные века, которые следовали за разложением древних школ, духовенство заметило, что атеизм, деизм, а также всякие ереси могут возникать лишь вследствие самонадеянного сомнения относительно общепринятых взглядов и веры в то, что для человеческого разума нет неразрешимых вопросов. Воспитание имело тогда громадное влияние на дух людей и было почти равно по силе внушениям внешних чувств и здравого рассудка, внушениям, власть которых над

собой вынужден признать самый отъявленный скептик. Но в настоящее время, когда влияние воспитания сильно ослабло и когда люди благодаря более свободному общению с миром научились сравнивать верования различных народов и эпох, наше проницательное духовенство изменило всю свою систему философии и говорит теперь языком уже не пирронистов и академиков, а стоиков, платонистов и перипатетиков. Если мы не будем верить в человеческий разум, то у нас не останется в настоящее время никакого принципа, который может привести нас к вере. Таким образом, в одну эпоху наше духовенство придерживается скептицизма, в другую — догматизма; какая система окажется наиболее соответствующей намерениям этих досточтимых господ, т. е. даст им в руки власть над человечеством, ту они, без сомнения, и сделают своим любимым принципом, своим основным положением.

Для людей вполне естественно придерживаться тех принципов, при помощи которых они наилучшим образом могут защищать свои доктрины, сказал Клеант, и нам незачем ссылаться на козни духовенства, чтобы объяснить использование столь разумного средства. И несомненно, ничто не может в большей степени внушить нам предположение об истинности и приемлемости каких-либо принципов, чем тот факт, что последние способствуют подтверждению истинной религии и могут опровергнуть хитросплетения атеистов, вольнодумцев и свободомыслящих всяких наименований.

ЧАСТЬ II

Я должен признаться, Клеант, сказал Демей, что меня в высшей степени изумляет та точка зрения, с которой ты все время трактуешь разбираемый нами вопрос. Судя по общему направлению твоей речи, можно думать, что ты отстаиваешь бытие Божье против нападок атеистов и неверующих и вынужден стать на защиту этого основного принципа всякой религии. Но я надеюсь, что не он составляет предмет нашего спора. Я уверен, что ни один человек, по крайней мере здравомыслящий, никогда всерьез не сомневался в истине, столь достоверной и самоочевидной. Вопрос касается не *бытия*, а *природы* Бога. Последняя, в чем я уверен, совершенно непонятна и неизвестна нам вследствие немощи человеческого ума.

Сущность этого высшего духа, его атрибуты, способ его существования, истинная природа его пребывания — все это и вообще всякая подробность, касающаяся божественного Бытия, составляет для людей тайну. Будучи преходящими, слабыми и слепыми созданиями, мы должны смирять себя в его величественном присутствии и, сознавая свою немощь, молчаливо благоговеть перед его бесконечными совершенствами, которые никогда не видело наше око, не слышало наше ухо и которые не дано было воспринять ни одному человеческому сердцу. Густым облаком скрыты они от людского любопытства, и стремление проникнуть в эту священную тайну есть святотатство. Если самое большое нечестие — это отрицание бытия Божьего, то вслед за ним идет дерзновенное стремление познать его природу и сущность, выяснить его повеления и атрибуты.

Но чтобы ты не подумал, что мое *благочестие* одерживает в данном случае верх над моей *философией*, я подкреплю свое мнение — если только оно нуждается в подкреплении — свидетельством очень высокого авторитета. Я мог бы, начав с основания христианства, назвать почти всех духовных лиц, которые когда-либо трактовали этот или иной богословский вопрос, но ограничусь упоминанием лишь одного лица, одинаково известного как своим благочестием, так и своей философией. Это отец Мальбранш, который, насколько я помню, выражается так. «Называть Бога духом, — говорит он, — подобает не столько для того, чтобы положительно определить, что он есть, сколько для того, чтобы обозначить, что он не есть материя. Он есть бесконечно совершенное Существо — в этом мы не можем сомневаться. Но подобно тому как мы не должны воображать, даже при предположении его телесности, что он обладает человеческим телом (как это утверждали *антропоморфисты* на том основании, что образ человеческий наиболее совершенный из всех), точно так же мы не должны воображать, что Дух Божий обладает человеческими идеями и что вообще у него есть *какое-либо* сходство с нашим духом, воображать на том основании, что мы не знаем ничего более совершенного, чем человеческий дух. Мы скорее должны верить, что, подобно тому как Бог совмещает в себе все совершенства материи, не будучи материальным, так точно совмещает он в себе и совершенства сотворенных духов, не будучи духом в том смысле, как мы это понимаем; что его истинное имя — *Тот, который*

существует, или, другими словами, Сущее без ограничений, всесущее, Сущее бесконечное и всеобъемлющее» *.

После процитированного тобой, Демей, высокого авторитета, сказал Филон, и тысячи других авторитетов, на которые ты мог бы сослаться, с моей стороны было бы смешно высказывать свое мнение или же выражать свое одобрение твоей доктрине. Конечно, когда подобные темы обсуждаются разумными людьми, вопрос может касаться не *Бытия* Божьего, а лишь его *природы*. Первая истина, как ты верно заметил, неоспорима и самоочевидна. Ничто не существует без причины, а первичную причину этого мира (какова бы она ни была) мы называем Богом, благоговейно приписывая ему всевозможные совершенства. Всякий, кто сомневается в этой основной истине, достоин всех тех наказаний, которые могут быть наложены в среде философов, а именно величайших насмешек, презрения и неодобрения. Но так как всякое совершенство относительно, мы не должны воображать, будто постигаем атрибуты этого божественного Существа, или предполагать, что его совершенства имеют какую-нибудь аналогию, какое-нибудь сходство с совершенством существа человеческого. Мудрость, мышление, замысел (*design*), знание — все это мы справедливо приписываем божеству, ибо указанные слова пользуются почтением среди людей и у нас нет ни иных слов, ни иных понятий, при помощи которых мы могли бы выразить свое преклонение перед ним. Однако нам следует остерегаться мысли, будто наши идеи хоть сколько-нибудь соответствуют его совершенствам или будто его атрибуты имеют хоть какое-нибудь сходство с качествами людей. Он бесконечно превышает наш ограниченный кругозор и наше понимание и является скорее объектом почитания в храме, чем предметом ученых споров.

И право, Клеант, продолжал он, нет необходимости прибегать к тому притворному скептицизму, который столь неприятен для тебя, чтобы прийти к такому выводу. Наши идеи не выходят за пределы нашего опыта. О божественных атрибутах и действиях у нас нет никакого опыта. Мне незачем доводить до конца свой силлогизм: ты сам сумеешь вывести надлежащее заключение. И мне очень приятно (как, надеюсь, и тебе), что правильное рассуждение и здоровое благочестие приводят

* Recherche de la Vérité, liv. 3, chap. 9⁷.

здесь к одному и тому же выводу, совместно подтверждая достойную благоговения таинственность и непостижимость природы Верховного Существа.

Чтобы не терять даром времени на разговоры, сказал Клеант, скорее обращаясь к Демею, чем отвечая на благочестивые декламации Филона, я вкратце разъясню, как я представляю себе суть дела. Окиньте взором мир, рассмотрите его в целом и по частям. Вы увидите, что он представляет собой не что иное, как единую громадную машину, состоящую из бесконечного числа меньших машин, которые в свою очередь допускают дальнейшие подразделения, простирающиеся столь далеко, что проследить и объяснить их уже не могут ни человеческие чувства, ни человеческие способности. Все эти разнообразные машины и даже самые мельчайшие их части приспособлены друг к другу с такой точностью, которая приводит в восхищение всех, кто когда-либо созерцал их. Удивительное приспособление средств к целям, обнаруживаемое во всей природе, в точности сходно с продуктами человеческой изобретательности, человеческих замыслов, человеческой мысли, мудрости, человеческого разума, хотя и значительно превосходит их. Но коль скоро действия сходны, то по всем правилам аналогии мы приходим к выводу, что сходны также и причины и что, следовательно, Творец природы имеет некоторое сходство с человеческим духом, хотя и обладает гораздо более обширными способностями, пропорциональными величию его творений. С помощью этого апостериорного аргумента, и только с его помощью, мы доказываем одновременно и существование Божества, и сходство его с человеческим духом, с человеческим интеллектом.

Позволю себе заметить, Клеант, сказал Демей, что я уже с самого начала не мог одобрить твоего заключения относительно сходства Божества с людьми; еще менее могу я одобрить те средства, при помощи которых ты стараешься это сходство установить. Как? Нет никаких демонстративных доказательств существования Бога? Никаких абстрактных аргументов в его пользу? Никаких априорных доводов? Неужели все те аргументы, на которые так сильно полагались до сих пор философы,— один лишь обман, одни лишь софизмы? Неужели мы не можем переступить пределы опыта и вероятности, трактуя данный вопрос? Я не скажу, что это измена делу Бога, скажу лишь, что этой притворной беспристрастностью ты даешь атеистам такое преимущество, которого они никогда

не могли бы достигнуть при помощи одной лишь аргументации, одних только рассуждений.

Что особенно смущает меня в данном случае, сказал Филон,—это не столько тот факт, что все аргументы, касающиеся религии, сводятся Клеантом к опыту, как то обстоятельство, что они не являются даже наиболее достоверными и несомненными из аргументов этого низшего типа. Что камень падает, огонь горит, земля обладает плотностью,—все это мы наблюдали много тысяч раз, и, когда нам встречается подобного рода случай, мы без колебаний делаем привычное заключение. Точное сходство отдельных случаев дает нам полную уверенность в наступлении сходного действия; более же сильной очевидности мы никогда не желаем и не ищем. Но при малейшем отступлении от сходства случаев соответственно уменьшается и очевидность, и в конце концов она может превратиться в очень слабую *аналогию*, которая, как известно, может привести к ошибкам и недостоверности. Изучив опытным путем кровообращение у людей, мы уже не сомневаемся в том, что оно совершается так же у Тития и у Мевия. Но, наблюдая кровообращение у лягушек и рыб, мы предполагаем лишь по аналогии (хотя она и довольно сильна), что кровообращение свойственно также людям и другим животным. Наше заключение по аналогии становится гораздо слабее, если, зная из опыта о кровообращении животных, мы делаем отсюда вывод, что в растениях происходит обращение соков, и более точные опыты показали, что те, кто слишком поспешно доверился этой несовершенной аналогии, пребывали в заблуждении.

Когда мы видим дом, Клеант, мы с величайшей достоверностью заключаем, что он был создан архитектором или строителем, потому что знаем из опыта, что именно такого рода действие следует за такого рода причиной. Но конечно, ты не станешь утверждать, будто вселенная настолько похожа на дом, что мы можем с такой же достоверностью заключать от нее к аналогичной причине, т. е. не станешь утверждать, что мы имеем здесь дело с полной и совершенной аналогией. Несходство в данном случае столь поразительно, что крайнее, на что ты можешь здесь претендовать,—это догадка, предположение о подобной причине, а как такое притязание будет принято обществом, об этом я предоставляю судить тебе самому.

Конечно, оно было бы принято очень дурно, сказал Клеант, и меня вполне заслуженно стали бы порицать

и ненавидеть, если бы я допускал, что доказательства бытия Бога сводятся не более как к догадке или предположению. Но разве общее приспособление средств к целям в доме так мало сходно с подобным же приспособлением во вселенной? А экономность целевых причин? А порядок, соразмерность и устройство каждой части? Ступени лестницы явно приспособлены к тому, чтобы человеческие ноги могли пользоваться ими при восхождении,—это заключение достоверно и непогрешимо. Человеческие ноги также приспособлены для ходьбы и восхождения; я согласен, что последнее заключение не столь достоверно, как предыдущее, в силу того несходства, которое ты отметил; но разве оно заслуживает поэтому названия простой догадки, простого предположения?

Боже милостивый!—вскричал Демей, прерывая Клеанта.—Где мы находимся? Ревностные защитники религии считают, что доказательства существования Божьего далеки от совершенной очевидности! А ты, Филон, на содействие которого при обосновании чудесной таинственности божественной природы я рассчитывал, соглашаешься со всеми этими сумасбродными мнениями Клеанта? И действительно, могу ли я назвать их иным именем? Да и к чему мне воздерживаться от порицания, когда подобные принципы, защищаемые вдобавок таким авторитетом, высказываются перед столь юным слушателем, как Памфил?

По-видимому, ты не подозреваешь, ответил Филон, что я веду спор с Клеантом при помощи его же оружия и, указывая ему на опасные последствия его положений, надеюсь в конце концов привести его к нашему мнению. Но, как я вижу, тебя особенно смущает способ изложения Клеантом апостериорного аргумента, ты замечаешь, что этот аргумент как бы ускользает от тебя и расплывается в воздухе, и думаешь поэтому, будто он так искажен, что его едва ли можно считать истинным. Но как бы я ни расходился в других отношениях с опасными принципами Клеанта, должен сознаться, что он правильно изложил вышеуказанный аргумент; и я постараюсь так представить тебе все дело, что ты уже не будешь питать на этот счет никаких сомнений.

Если бы человек отвлекся решительно от всего, что он знает или видел, он был бы совершенно не в состоянии определить на основании одних своих идей, какого рода зрелище должна представлять собой вселенная, и не мог бы предпочесть одно какое-нибудь состояние или поло-

жение вещей другому. Ибо коль скоро ничто из того, что он ясно представляет, не могло бы считаться невозможным или заключающим в себе противоречие, то все химеры, создаваемые его воображением, были бы равноправны и он не мог бы указать достаточного основания, в силу которого он придерживается одной какой-нибудь идеи или системы и отвергает другие, одинаково возможные.

Далее. Если бы такой человек открыл глаза и стал созерцать мир в том виде, как тот существует в действительности, он совершенно не смог бы указать причину какого бы то ни было явления, а тем более причину совокупности всех вещей, или всей вселенной. Он мог бы дать волю своему воображению, и последнее доставило бы ему бесконечное разнообразие сведений и представлений; все они были бы возможны, но в одинаковой степени, поэтому человек собственными силами никак не смог бы удовлетворительно объяснить, почему он предпочитает одно из них остальным. Один лишь опыт может указать ему истинную причину любого явления.

Но согласно этому способу рассуждения, Демей, выходит (и это в самом деле молчаливо признается Клеантом), что порядок, устройство или согласованность целых причин сами по себе еще не являются доказательством существования какого-либо замысла, а становятся таким доказательством лишь постольку, поскольку мы узнаем это из опыта. Ведь насколько мы можем знать а priori, материя не менее, чем дух, может изначально заключать внутри себя источники порядка. Поэтому представить себе, что несколько элементов в силу какой-то внутренней неизвестной причины способны расположиться в самом чудесном порядке, нисколько не труднее, чем вообразить, что идеи этих элементов в силу действия подобной же внутренней неизвестной причины могут расположиться в таком же порядке в великом вселенском духе. Равная возможность обоих этих предположений не подлежит сомнению. Но из опыта мы узнаем (согласно Клеанту), что между ними есть разница. Бросьте в каком-нибудь месте несколько кусочков железа, не придавая им никакой определенной формы, они никогда не расположатся так, чтобы образовать часы. Камни, известь и дерево никогда не образуют дома без содействия архитектора. Но идеи в человеческом духе в силу некоторого неизвестного, необъяснимого приспособления располагаются, как мы видим, так, что образуют план часов или

дома. Таким образом, опыт доказывает, что первоначальный принцип порядка находится в духе, а не в материи. От сходных действий мы заключаем к сходным причинам; приспособленность средств к целям во вселенной такова же, как и в машинах, изобретенных человеком, а следовательно, и причины их должны быть сходными.

Должен сознаться, что с самого начала я был сильно возмущен утверждением относительно сходства между Божеством и человеческими существами; по моему мнению, оно является таким унижением Верховного Существа, какого не в состоянии вынести ни один здравомыслящий теист. Ввиду этого, Демей, я попробую защитить с твоей помощью то, что ты так правильно называешь удивительной таинственностью божественной природы, а также опровергнуть рассуждение Клеанта, если только он согласится, что я верно изложил последнее.

Клеант согласился, и Филон после небольшой паузы продолжал следующим образом.

Что все заключения относительно фактов основаны на опыте, а все выводы из опыта основаны на предположении, согласно которому сходные причины являются доказательством сходных действий, а сходные действия — доказательством сходных причин, об этом, Клеант, я сейчас не стану много спорить с тобой. Но заметь, пожалуйста, какую крайнюю осторожность проявляют все правильно рассуждающие люди, умозаклячая от своего опыта к сходным случаям. Если эти случаи не вполне сходны, люди не решаются с полной уверенностью положиться на свои прошлые наблюдения, рассуждая о каком-нибудь частном явлении. Всякое изменение в условиях заставляет их сомневаться в результате, и для достоверного доказательства того, что эти новые условия не имеют никакого значения, требуются новые опыты. Изменения объема, положения, устройства, возраста, состояния воздуха или окружающих тел — все эти обстоятельства могут сопровождаться самыми неожиданными следствиями; и, если только объекты не знакомы нам в совершенстве, с нашей стороны было бы величайшим безрассудством с уверенностью ожидать после одной из этих перемен наступления результата, подобного тому, который мы наблюдали раньше. Медленные и обдуманые шаги философов именно в данном случае особенно отличаются от опрометчивых движений простых людей, которые, увлекаясь малейшим сходством, становятся неспособными к разграничению и обдумыванию.

Неужели ты думаешь, Клеант, что твое обычное философское спокойствие не изменило тебе, когда ты сделал такой огромный шаг, как сравнение вселенной с домами, кораблями, мебелью и машинами, и заключил от сходства в некоторых отношениях первой и последних к сходству их причин? Мысль, замысел, интеллект, обнаруживаемые нами в людях и других живых существах,— все это не что иное, как один из принципов, одно из начал вселенной, так же как тепло или холод, притяжение или отталкивание и сотни других явлений, ежедневно наблюдаемых нами. Это действующая причина, при помощи которой, как мы видим, одна какая-нибудь часть природы производит изменения в других. Но разве мы вправе умозаключать от части к целому? Разве огромное несоответствие между ними не препятствует такому сравнению и заключению? Разве можем мы, наблюдая рост волоса, узнать что-либо о происхождении человека? Или же, зная, хотя бы и в совершенстве, как распускается лист, разве смогли бы мы узнать отсюда что-нибудь о произрастании дерева?

Но если даже допустить, что мы вправе принять *воздействие* одной части природы на другую за основание нашего заключения о *происхождении* целого (чего, разумеется, никак нельзя допустить), то почему мы должны выбирать именно такой незначительный, слабый, ограниченный принцип, каким является на нашей планете способность к разумным и целенаправленным действиям, наблюдаемая у животных? Какой особой привилегией обладают незначительные колебания мозга, называемые нами мышлением, чтобы его следовало сделать прообразом вселенной? Наше пристрастное отношение к самим себе постоянно выдвигает его вперед, но здравая философия должна тщательно оберегать нас от столь естественной иллюзии.

Я не только не допускаю, продолжал Филон, чтобы действия одной части давали нам право на заключение относительно происхождения целого,—я не допускаю даже того, чтобы одна часть могла считаться образцом другой, если последняя очень отдалена от первой. Разве есть у нас какое-либо разумное основание для того, чтобы считать, что жители других планет обладают мышлением, интеллектом, разумом или вообще чем-либо похожим на указанные человеческие способности? Если природа даже на этом маленьком земном шаре так сильно разнообразит свой образ действий, можно

ли нам вообразить, что она постоянно повторяет себя на протяжении необъятной вселенной? Если же мысль, как мы вправе предположить, ограничена указанным маленьким уголком мира и даже в нем имеет столь узкую сферу проявления, то на каком основании мы должны считать ее первоначальной причиной всех вещей? По сравнению с этим ограниченный взгляд крестьянина, который принимает свое домашнее хозяйство за образец для управления целыми царствами, представляется извинительным заблуждением.

Но пусть наша уверенность в том, что мышление и разум, подобные человеческим, могут быть обнаружены повсюду во вселенной, будет как угодно велика, пусть даже деятельность этого разума будет где-либо величественнее и могущественнее, чем на земном шаре, все же я не вижу, на каком основании действия организованного, упорядоченного и устроенного мира могут быть перенесены на мир, находящийся в эмбриональном состоянии и только приближающийся к такому устройству и упорядочению. Путем наблюдения мы знаем кое-что об организации, действиях и питании взрослого организма, но нам следует соблюдать крайнюю осторожность при перенесении данного наблюдения на рост зародыша в чреве женской особи и еще большую — при перенесении его на образование семени в чреслах мужской особи. Природа обладает, как это видно даже из нашего ограниченного опыта, бесконечным количеством причин и начал, которые постоянно обнаруживают себя при каждом изменении ее положения и состояния. Что же касается тех новых и неизвестных первопричин, которые могли бы оказывать на нее воздействие при столь новом и неизвестном состоянии, как образование вселенной, то взяться за их определение было бы с нашей стороны в высшей степени опрометчиво.

Лишь незначительная часть этой великой системы, притом в течение очень короткого времени и весьма несовершенным образом, доступна для нас; можем ли мы в таком случае высказать какое-либо определенное суждение о происхождении целого?

Удивительное заключение! Камень, дерево, кирпич, железо, медь не обнаруживают в данное время на этом крошечном земном шаре никакого порядка, никакого строя без посредства человеческого искусства, человеческих предначертаний, поэтому и вселенная не могла изначально достичь своего строя и порядка без помощи

чего-нибудь подобного человеческому искусству. Но разве одна какая-нибудь часть природы является образцом другой ее части, значительно удаленной от первой? Разве является она образцом для всего целого? Разве может быть мельчайшая часть образцом для всей вселенной? Разве природа в одном из своих состояний является непреложным правилом для природы в другом состоянии, сильно отличающемся от первого?

И можешь ли ты после этого порицать меня, Клеант, если я стану подражать мудрой сдержанности Симонида, который, согласно общеизвестному рассказу, будучи спрошен Гиероном о том, *что такое Бог*, попросил день на размышление, а затем еще два дня и, таким образом откладывая срок ответа, так и не дал никакого определения или описания Божества?⁸ Разве мог бы ты порицать меня, даже если бы я сразу сказал: *не знаю*, так как сознаю, что этот вопрос далеко превосходит пределы моих способностей? Восклидай сколько хочешь по моему адресу «скептик!», «насмешник!», но, убедившись на множестве других, гораздо более близких нам вопросов в несовершенстве и противоречивости человеческого разума, я не могу ждать успеха от его слабых догадок в области столь возвышенной и столь отдаленной от сферы нашего наблюдения. Если два *вида* объектов всегда наблюдались в соединении, то я могу в силу привычки *заключить* о существовании одного из этих объектов, как только *увиджу* другой, и это я называю аргументом, основанным на опыте. Но как может быть использован такой аргумент, когда объекты, как это имеет место в данном случае, единичны, индивидуальны, лишены соответствия и специфического сходства,—объяснить это было бы очень трудно. И разве мог бы кто-нибудь всерьез утверждать, что упорядоченный мир должен быть результатом мышления и искусства, подобных мышлению и искусству человека, ибо нам это известно из опыта? Чтобы убедиться в истинности этого заключения, нам нужно было бы опытным путем изучить происхождение миров, и, конечно, для этого недостаточно видеть, как благодаря искусству и предначертанию человека возникают корабли и города.

Филон еще продолжал говорить с той же горячностью (как мне казалось, полушутя, полусерьезно), как вдруг заметил на лице Клеанта признаки нетерпения, что заставило его тотчас же прервать свою речь. Я хотел только предложить тебе, сказал Клеант, чтобы ты не

злоупотреблял терминами и не пользовался общераспространенными выражениями, опровергая философские рассуждения. Известно, что простые люди обычно проводят различие между разумом и опытом даже в тех случаях, когда вопрос затрагивает только область фактов и существования, несмотря на то что точный анализ этого *разума* показывает, что он не что иное, как вид опыта. Опытное доказательство происхождения вселенной от духа противоречит обычному ходу мыслей не более, чем доказательство при помощи этого же принципа движения Земли. И какой-нибудь крючкотвор мог бы выдвинуть против системы Коперника те же самые возражения, которые ты выдвигаешь против моих рассуждений. Есть ли у вас другие земли, движение которых вы видели, мог бы он сказать. Есть ли у вас...

Да, вскричал Филон, прерывая Клеанта, у нас есть другие земли! Разве не другая земля — Луна, движение которой вокруг соответствующего центра мы видим? Разве не другая земля — Венера, в связи с которой мы наблюдаем то же явление? Разве обращения Солнца не являются по аналогии подтверждением той же теории? Разве все планеты — это не земли, обращающиеся вокруг Солнца? Разве не луны — те спутники, которые движутся вокруг Юпитера и Сатурна, а вместе с этими первичными планетами также и вокруг Солнца? Все эти аналогии и сходства наряду с другими, о которых я не упомянул, являются единственными доказательствами системы Коперника. Теперь ты можешь решать, есть ли в твоём распоряжении подобные же аналогии для подтверждения твоей теории.

Правда, Клеант, продолжал он, современная астрономическая система настолько усвоена теперь всеми исследователями и составляет такую существенную часть нашего первоначального воспитания, что мы обычно не слишком тщательно изучаем те основания, на которых она зиждется. В настоящее время разве только ради любопытства изучают сочинения тех авторов, которые впервые писали по этому вопросу и которым пришлось сталкиваться со значительными предубеждениями, в силу чего они старались всесторонне обосновать свои аргументы, чтобы сделать их общераспространенными и убедительными. Но если мы станем теперь просматривать знаменитые диалоги Галилея о системе мира, то увидим, что этот великий гений, один из возвышеннейших среди всех, которые когда-либо существовали, вначале направ-

ляет все свои усилия к тому, чтобы доказать, что нет никаких оснований для распространенного разграничения земных (elementary) и небесных субстанций⁹. Ученые, исходившие из иллюзий наших чувств, проводили это разграничение чрезвычайно далеко и определяли небесные субстанции как вечные, непреходящие, неизменяющиеся, бесчувственные; земным же субстанциям приписывали все противоположные качества. Но Галилей, начав с Луны, доказал во всех деталях ее сходство с Землей: ее шаровидную форму, темноту, присущую ей, когда она не освещена, ее плотность, различаемые в ней твердый и жидкий элементы, изменения ее фаз, взаимное освещение Земли и Луны, их обоюдные затемнения, неровности лунной поверхности и т. д. После многих подобных примеров относительно всех планет люди ясно убедились, что эти тела являются объектами, вполне доступными нашему опыту, и что сходство их природы позволяет нам переносить с одного из них на другие одни и те же аргументы и явления.

В этом осторожном поступательном движении астрономов ты можешь прочесть, Клеант, осуждение себе самому или, вернее, ты можешь увидеть отсюда, что интересующий тебя вопрос находится вне пределов человеческого разума и исследования. Разве можешь ты претендовать на то, чтобы указать какое-либо сходство между постройкой дома и происхождением вселенной? Видел ли ты когда-либо природу в положении, сходном с тем, когда впервые происходит упорядочение элементов? Разве образовывались когда-либо миры у тебя на глазах? И разве был у тебя случай наблюдать за всем этим процессом, начиная с первого проявления порядка и до его окончательного завершения? Если да, то сошлись на свой опыт и изложи свою теорию.

ЧАСТЬ III

Удивительно, отвечал Клеант, как самый нелепый аргумент в руках остроумного и находчивого человека может приобрести видимость вероятности! Разве ты не знаешь, Филон, что Коперник и его первые ученики с необходимостью должны были доказывать сходство земной и небесной материи, ибо некоторые философы отрицали это сходство в силу того, что были ослеплены старыми системами и находили известную опору в чувственной видимости? Но нет никакой необходимости,

чтобы теисты доказывали сходство произведений природы с произведениями, созданными чьим-либо искусством, ибо это сходство самоочевидно и неопровержимо. Одна и та же материя, одинаковая форма — что еще нужно для того, чтобы выявить аналогию между причинами тех и других и установить, что источником всех вещей служат божественные намерения и цели? Твои возражения, откровенно говоря, не лучше туманных словопрений тех философов, которые отрицали движение, и опровергать эти возражения надо таким же образом, т. е. при помощи иллюстраций и примеров, а не путем серьезной философской аргументации.

Итак, предположим, что с облаков раздается членораздельный голос, более громкий и мелодичный, чем тот, который мог бы быть продуктом человеческого искусства. Предположим, что этот голос мгновенно распространяется над всеми народами и обращается к каждому на его собственном языке и наречии. Предположим, что произносимые им слова не только заключают в себе разумный смысл и значение, но еще содержат какое-нибудь поучение, вполне достойное благожелательного Существа, превосходящего человечество. Разве смог бы ты хоть на минуту усомниться относительно причины этого голоса? Разве не должен был бы ты тотчас же приписать его какому-либо замыслу или цели? Между тем, насколько я понимаю, против этого вывода могут быть высказаны те же самые возражения (если только они достойны этого названия), которые противостоят системе теизма.

Действительно, разве нельзя сказать, что все заключения относительно фактов основаны на опыте и что когда мы слышим во мраке членораздельный голос и заключаем отсюда о присутствии человека, то именно сходство в действиях приводит нас к заключению о таком же сходстве в причине? Но это необычайный голос, который благодаря своей силе, своему повсеместному распространению и способности быть понятым на всех языках имеет так мало аналогии с любым человеческим голосом, что у нас нет оснований предполагать аналогию в их причинах. Следовательно, эта разумная, мудрая, связная речь была порождена неизвестно чем, может быть случайным свистом ветра, но отнюдь не божественным разумом или интеллектом. Ты ясно видишь в этих словесных ухищрениях свои собственные возражения и, надеюсь, точно так же хорошо понимаешь, что они в одном случае никак не могут иметь больше силы, чем в другом.

Но чтобы привести пример, еще более близкий к разбираемому вопросу относительно вселенной, я сделаю два предположения, не заключающие в себе ничего нелепого или невозможного. Предположим, что существует естественный универсальный неизменный язык, общий всем индивидуумам человеческой расы, а также что книги являются продуктами природы, которые увековечиваются таким же способом, как растения и животные, т. е. путем порождения и размножения. Некоторые способы выражения наших аффектов представляют собой универсальный язык, а все бессловесные животные обладают естественной речью, которая, несмотря на свою ограниченность, вполне понятна для соответствующего вида. И так как самое утонченное литературное произведение несравненно проще по своему устройству и замыслу, чем самый грубый организм, то размножение «Илиады» или «Энеиды» является более допустимым предположением, чем размножение любого растения или животного.

Итак, предположим, что тыходишь в свою библиотеку, населенную такими естественно произошедшими (natural) томами, содержащими в себе самый утонченный ум и самую изящную красоту, неужели, открыв любой из них, ты стал бы сомневаться в том, что его первопричина обладает сильнейшей аналогией с умом и интеллектом? Ведь эта книга рассуждает и толкует; она спорит, аргументирует и доказывает свои взгляды и положения; она взывает то к чистому разуму, то к аффектам; она собирает, располагает и обрабатывает всякие соображения, относящиеся к ее предмету. Неужели ты стал бы настаивать на утверждении, что все это в сущности не имеет никакого значения и что первоначальное образование этой книги в организме ее прародителей не является результатом разумного замысла? Я уверен, что твое упрямство не достигло такой степени закоренелости; даже твоя скептическая шутливость и беспечность устыдились бы столь явного абсурда.

Однако, Филон, если между таким предполагаемым случаем и реальным случаем со вселенной и есть какое-нибудь различие, то оно всецело в пользу этого последнего. Анатомия любого животного доставляет нам гораздо более убедительные примеры преднамеренности (design), чем чтение Ливия или Тацита; и всякое возражение, которое ты выставляешь в первом случае, возвращаясь к столь необычайному и удивительному зрелищу, как первоначальное образование миров,—такое

возражение применимо и к предлагаемой нами растительной библиотеке. Итак, Филон, выбери себе позицию без всякой двусмысленности и уклончивости: или утверждай, что разумная книга не есть доказательство существования разумной первопричины, или же допусти, что подобная причина имеется у всех произведений природы.

Позволь еще заметить, продолжал Клеант, что этот аргумент в пользу религии не только не ослабляется скептицизмом, который ты так любишь, но скорее приобретает благодаря ему новую силу и становится более устойчивым и неопровержимым. Отрицание какого бы то ни было рода аргументации или рассуждений есть или притворство, или сумасшествие. Открыто провозглашаемым призыванием каждого разумного скептика является лишь отрицание туманных, запутанных и исполненных ухищрений аргументов, следование здравому смыслу и простым инстинктам природы, а также согласие с теми разумными доводами, где бы они ни встретились, которые действуют на скептика с такою силой, что он не может устоять против них без крайнего насилия над собой. Между тем аргументы в пользу естественной религии несомненно таковы и есть; и только самые несговорчивые, самые упрямые метафизики могут их отвергать. Исследуй, анатомируй глаз, изучи его строение и организацию и скажи мне на основании собственного чувствования, разве мысль об изобретателе не возникает перед тобой тотчас же с силой, равной силе ощущения? Самое очевидное заключение в данном случае состоит несомненно в признании преднамеренности, и нужно время, размышление и старание для того, чтобы собрать те легкомысленные и невразумительные возражения, с помощью которых можно обосновать неверие. Кто может при виде мужской и женской особи каждого рода, наблюдении соответствия их органов и инстинктов, их аффектов и всего хода их жизни до и после рождения не прийти при этом к выводу, что размножение данного вида предназначено природой? Миллионы и миллионы таких примеров открываются нам в каждой части вселенной, и ни один язык не в состоянии выразить более понятной, более неотразимой мысли, чем удивительная приспособленность целевых причин. До какой же степени слепого догматизма нужно дойти, чтобы отвергать столь естественные и убедительные аргументы!

В произведениях литературы мы можем иногда встретить такие изысканные места, которые как будто противоречат всем правилам, но тем не менее располагают к себе и возбуждают воображение вопреки всем предписаниям критицизма и авторитету общепризнанных мастеров искусства. Поэтому если аргументы в защиту теизма противоречат принципам логики, как ты это утверждаешь, то их всеобщее неотразимое влияние ясно доказывает, что могут быть аргументы, которые не подчиняются обычным правилам. И какие бы хитроумные возражения ни выдвигались против этого, тем не менее упорядоченный мир, равно как и связная членораздельная речь, всегда будет считаться неопровержимым доказательством замысла и преднамеренности (*design and intention*) ¹⁰.

Признаться, иногда случается, что религиозные аргументы не оказывают должного влияния на какого-либо невежественного дикаря или варвара; но так происходит не потому, что они туманны и трудны, а потому, что он никогда не задает себе никаких вопросов по этому поводу. Откуда проистекает удивительное строение любого животного? От совокупления его родителей. А эти последние? От *своих* родителей. Несколько таких отступлений — и объекты удаляются на такое расстояние, что для дикаря они совершенно исчезают во мраке, тускнеют, и у него нет любознательности, чтобы следить за ними дальше. Однако это не догматизм и не скептицизм, а ограниченность — состояние ума, весьма отличное от твоего критического, пытливого склада, мой остроумный друг. Ты умеешь заключать о причинах на основании действий, ты умеешь сравнивать наиболее отдаленные и несходные объекты, и самые крупные твои ошибки порождаются не бесплодностью мысли и воображения, а чрезмерной плодovitостью ума, которая заглушает твой природный здравый смысл чрезмерным обилием излишних сомнений и возражений.

Тут я мог заметить, Гермипп, что Филон был несколько сконфужен и смущен; но, пока он колебался, не зная, что ответить, на его счастье, в разговор вмешался Демей, чем вывел его из неловкого положения.

Я должен сознаться, Клеант, сказал Демей, что твой пример относительно книг и языка обладает особой силой именно ввиду своей простоты. Но нет ли в данном обстоятельстве и некоторой опасности? Не может ли это внушить нам известную самонадеянность, заставив

воображать, будто мы постигаем Божество и имеем адекватную идею о его природе и атрибутах? Когда я читаю книгу, я проникаюсь духом и намерениями автора; я временно превращаюсь как бы в него самого и непосредственно переживаю, непосредственно представляю все те идеи, которые чередовались в его воображении, когда он работал над своим произведением. Однако мы, конечно, никогда не будем в состоянии настолько же сблизиться с Божеством; его пути — не наши, его атрибуты совершенны, но непостижимы; и книга природы содержит в себе более великую, более необъяснимую загадку, чем любая понятная для нас речь, любое рассуждение.

Ты знаешь, что древние платоники были самыми религиозными и благочестивыми из всех языческих философов, а между тем многие из них, в особенности Плотин, прямо заявляют, что интеллект, или ум, не может быть приписан Божеству и что самое совершенное богопочитание состоит не в проявлении благоговения, почтения, благодарности или любви, а в некотором мистическом самоуничтожении, или полном подавлении всех своих способностей. Возможно, эти идеи доведены здесь до крайности, но все же надо признать, что, представляя себе Божество столь понятным и постижимым, столь похожим на человеческий дух, мы грешим самой грубой, самой узкой пристрастностью и считаем себя образцом всего мира.

Все *чувства*, свойственные человеческому духу, — благодарность, мстительность, любовь, дружба, одобрение, порицание, жалость, соревнование, зависть — имеют явное отношение к положению и состоянию человека и рассчитаны на поддержание жизни именно подобного существа и на побуждение его к деятельности именно при данных условиях. В силу этого неразумно, по-видимому, приписывать такие же чувства Высшему Существо или считать, что оно подвержено их влиянию, да и явления, наблюдаемые во вселенной, не могут подтвердить подобной теории. Все наши *идеи*, истекающие из [внешних] чувств, по общему признанию, ложны и обманчивы, и поэтому нельзя предполагать, что они могут быть свойственны высшему интеллекту; а так как идеи, порождаемые внутренними чувствами, вместе с идеями, истекающими из внешних чувств, составляют все достояние человеческого ума, то отсюда можно заключить, что *материалы* мышления божественного и человеческого ума ни в каком отношении между собой не сходны. Что

касается *способов* того и другого мышления, то как можем мы вообще их сравнивать или считать их хоть сколько-нибудь сходными? Наше мышление непостоянно, недостоверно, преходяще, последовательно (*successive*) и сложно, и, если бы мы уничтожили эти свойства, мы абсолютно уничтожили бы и саму его сущность; в этом случае приписывание ему названия мышления или разума было бы просто злоупотреблением терминами. Однако, если нам представляется более благочестивым и благоговейным (как это и есть в действительности) сохранять эти термины при упоминании о Высшем Существо, мы должны признать, что их значение в данном случае совершенно непостижимо и что слабость нашей природы не позволяет нам достигнуть таких идей, которые хоть сколько-нибудь соответствуют неопишуемому величию божественных атрибутов ¹¹.

ЧАСТЬ IV

Мне кажется странным, сказал Клеант, что ты, Демей, столь искренне преданный делу религии, тем не менее утверждаешь таинственность и непостижимость природы Божества и так упорно настаиваешь на том, что у последнего нет никакого сходства, никакого подобия с человеческими существами. Я охотно допускаю, что Божество обладает многими такими силами и атрибутами, которые недоступны нашему пониманию, но если наши идеи в доступных им пределах не оказываются правильными, адекватными и соответствующими действительной природе Божества, то я не знаю, есть ли вообще в этом вопросе что-либо заслуживающее отставания. Разве одно имя без всякого значения так уж важно? И чем вы, *мистики*, признающие абсолютную непостижимость Божества, отличаетесь от скептиков и атеистов, которые утверждают, что первая причина всего неизвестна и непостижима? Велико должно быть их безрассудство, если, отвергнув сотворение [вселенной] духом,—я имею в виду при этом дух, сходный с человеческим (ибо другого не знаю),—они берутся с уверенностью указать другую специфическую и доступную пониманию первопричину; совесть же их поистине должна быть очень чувствительна (*scrupulous*), если они отказываются назвать эту всеобщую неизвестную причину Богом или Божеством, вознести ей те выпренные панегирики и наградить ее теми бессмысленными эпитетами, которые вам заблагорассудится потребовать от них.

Кто бы мог вообразить, отвечал Де мей, что Клеант, этот невозмутимый философ, станет опровергать своих противников, присваивая им насмешливые прозвища, и по примеру современных невежественных фанатиков и изуверов прибегнет к поношениям и фразерству, вместо того чтобы воспользоваться рассуждениями! Разве он не видит, что подобные доводы не трудно обратить против него самого и что название *антропоморфист* столь же нелестно и столь же чревато опасными последствиями, как и эпитет *мистик*, которым он наградил нас? Право, Клеант, подумай о том, что ты утверждаешь, когда изображаешь Божество сходным с человеческим духом и умом. Что такое душа человека? Совокупность различных способностей, аффектов, чувств, идей, хотя и объединенных в единое я, или личность, но тем не менее отличных друг от друга. Когда душа рассуждает, идеи, составляющие части ее рассуждения, располагаются в известном порядке, который тотчас же меняется и уступает место другому расположению. Возникают новые мнения, новые страсти, новые аффекты, новые чувства, постоянно меняющие картину душевного состояния, вносящие в нее самое крайнее разнообразие, приводящие к самой быстрой смене, какую только можно вообразить. Как же это совместить с той совершенной неизменяемостью и простотой; которую все истинные теисты приписывают Божеству? При помощи одного и того же акта, говорят они, Божество видит прошедшее, настоящее и будущее. Его любовь и ненависть, милосердие и справедливость составляют одно единичное действие. Оно целиком в каждом пункте пространства и полностью в каждом мгновении времени. В нем нет ни последовательности, ни перемены, ни увеличения, ни уменьшения. То, что оно есть, не включает в себе ни тени различия или разнообразия. То, что оно есть в данное мгновение, всегда было и всегда будет, у него не появится ни нового суждения, ни нового чувствования или же действия. Оно пребывает в едином, простом, совершенном состоянии, и никоим образом нельзя сказать, что такой-то его акт отличен от другого или такое-то его суждение, такая-то его идея возникли только что и в ходе последовательных изменений уступят место другому суждению, другой идее.

Я готов согласиться, сказал Клеант, что те, кто отстаивает безусловную простоту Высшего Существа в той мере, как ты это сейчас изложил, являются закон-

ченными *мистиками* и должны нести всю ответственность за те следствия, которые я вывел из их мнения. Словом, они атеисты, сами не сознающие этого. Ведь если даже допустить, что Божество обладает атрибутами, которые для нас непостижимы, мы все же не должны приписывать ему атрибутов, абсолютно несовместимых с разумной природой, составляющей его сущность. Дух, действия, чувствования и идеи которого не отличаются друг от друга и не подвержены смене, дух, совершенно простой и безусловно неизменяющийся,—это дух, не обладающий ни мышлением, ни разумом, ни волей, ни чувствами, ни любовью, ни ненавистью,—словом, это вовсе не дух. Давать ему такое наименование—значит злоупотреблять терминами, и мы с таким же правом можем говорить об ограниченном протяжении, не имеющем фигуры, или же о несоставном числе.

Прошу тебя, сказал Филон, поразмысли, против кого выступаешь ты в данную минуту! Ты наделяешь прозвищем атеиста почти всех здравомыслящих и правверных духовных лиц, рассуждавших о данном предмете, и в конце концов, по твоему мнению, окажется, что ты единственный здравомыслящий теист в мире. Но если идолопоклонники—атеисты (а это, я думаю, можно утверждать с полным правом) и христианские богословы тоже атеисты, то что же произойдет со знаменитым аргументом, основанным на всеобщем согласии человечества?

Но я знаю, что ты не придаешь большого значения именам и авторитетам, поэтому я попробую показать тебе несколько отчетливее неудобство того антропоморфизма, который ты исповедуешь, и докажу, что нет никакого основания предполагать, будто в божественном духе образуется план мира, составленный из отдельных разнообразно расположенных идей, подобно тому как в голове архитектора образуется план дома, который он намеревается построить.

Признаюсь, трудно понять, что мы выигрываем от данного предположения независимо от того, судим ли мы о данном вопросе на основании *разума* или же на основании *опыта*. И в том и в другом случае мы вынуждены подняться еще выше, чтобы найти причину той причины, которую ты определил как достаточную и окончательную.

Если *разум* (я подразумеваю абстрактный разум, имеющий дело с априорными исследованиями) не ответит

вообще молчанием на все вопросы о причине и действии, то он решится по крайней мере произнести следующее суждение: духовный мир, или мир идей, требует причины не в меньшей степени, чем мир материальный, или мир объектов, и если он сходен с последним по своему устройству, то должен требовать и сходной причины. Ибо на каком основании можно было бы прийти в данном случае к другому выводу, к другому заключению? С абстрактной точки зрения оба мира совершенно тождественны и всякое затруднение, связанное с одним из предположений, одинаково присуще им обоим.

С другой стороны, если уж нам непременно нужно добиться от *опыта* какого-нибудь решения даже относительно этих вопросов, лежащих за пределами его сферы, то ведь и опыт не усматривает в данном случае существенной разницы между этими двумя мирами, а находит, что они управляются сходными принципами и в своих действиях зависят от одинакового разнообразия причин. Мы обладаем в миниатюре образцами того и другого мира; наш собственный дух сходен с одним из них, растительный или животный организм — с другим. Пусть же опыт произносит свое суждение на основании данных образцов. По-видимому, ничто так не чувствительно к малейшему изменению своих причин, как мышление, и поскольку эти причины никогда не действуют одинаково у двух различных личностей, то мы никогда не находим двух лиц, мыслящих совершенно одинаково. Даже одно и то же лицо не мыслит совершенно одинаково в два разных периода времени; достаточно различия в возрасте, в состоянии организма, в погоде, в пище, в окружении, в книгах, в аффектах — достаточно любой из этих или других, еще более мелких частных, чтобы изменить удивительный механизм мышления и вызвать в нем самые разнообразные движения и действия. Насколько мы можем судить, растительным и животным организмам не свойственны ни большая тонкость движений, ни зависимость от большего разнообразия или более удивительного согласования причин и принципов.

Как же нам удовлетворительно ответить на вопрос о причине того Существа, которое ты считаешь Творцом природы, или, если придерживаться твоей системы антропоморфизма, о причине того мира идей, к которому ты сводишь мир материальный? Разве мы не можем на том же основании свести этот мир идей к другому миру

идей или новому разумному началу? Но если даже мы остановимся здесь и не пойдем дальше, то, спрашивается, какой смысл был нам идти и до сих пор? Почему бы нам не остановиться на материальном мире? Как можем мы быть удовлетворены, если не будем идти дальше in infinitum? И наконец, что за удовлетворение заключается в этом бесконечном движении все дальше и дальше? Вспомним историю об индийском философе и его слоне, она ни к чему более так не применима, как к настоящему случаю! Если материальный мир покоится на сходном с ним мире идей, то этот последний должен покоиться на каком-нибудь ином мире и так далее до бесконечности. Поэтому было бы лучше никогда не заглядывать за пределы наличного материального мира. Считая, что он содержит принцип своего порядка в самом себе, мы в действительности утверждаем, что он есть Бог, и, чем скорее мы доходим до этого божественного Существа, тем лучше. Если же сделать хоть один шаг за пределы данной системы мира, то это лишь порождает любопытство, которое никогда не сможет быть удовлетворено.

Говорить, что различные идеи, образующие разум Высшего Существа, упорядочиваются сами собой благодаря собственной природе,—значит не придавать в действительности своим словам точного смысла. Если же в них есть смысл, то я хотел бы задать вопрос: не такой ли смысл заключается и в утверждении, что части материального мира упорядочиваются сами собой благодаря собственной природе? Может ли одно из этих мнений быть понятным, если непонятно другое?

Правда, опыт знакомит нас с идеями, которые упорядочиваются сами собой, без какой-либо известной нам причины, но я уверен, что наше опытное знакомство с материей, которая делает то же самое, гораздо обширнее. Сюда относятся все случаи порождения и произрастания, где точный анализ причин превосходит человеческое понимание. Опыт знакомит нас также с отдельными системами мысли и материи, которые не находятся в упорядоченном состоянии; примером первых служит сумасшествие, примером вторых — разложение. Почему же следует думать, что порядок более существен для мышления, нежели для материи? Если же он в обоих случаях необъясним без причины, то что же мы выигрываем при помощи твоей системы, сводящей мир объектов к похожему на них миру идей? Первый шаг, делаемый нами, заставляет нас идти дальше до бесконечности; поэтому с нашей стороны было бы

разумно ограничить свои исследования настоящим миром, не бросая взгляда за его пределы. Мы не достигнем никакого удовлетворения при помощи подобных умозрений, столь сильно превосходящих узкие пределы человеческого ума.

Тебе известно, Клеант, что когда *перипатетиков* спрашивали о причине какого-нибудь явления, то они имели обыкновение прибегать к *способностям* или *скрытым качествам* и говорили, например, что хлеб питает при помощи своей питательной силы, а александрийский лист действует как слабительное благодаря своей очистительной силе; но впоследствии было обнаружено, что эта уловка не что иное, как маскировка незнания, и что эти философы говорят в действительности, хотя и менее чистосердечно, то же, что и скептики или толпа, искренне признающие, что они не знают причины данных явлений. Равным образом когда спрашивают, какая причина порождает порядок в идеях Верховного Существа, то можете ли вы, антропоморфисты, указать иную причину, кроме *разумной* способности и того, что такова природа Божества? Но почему подобный же ответ без требуемой вами ссылки на некоторого разумного Творца не будет столь же удовлетворительным при объяснении порядка вселенной? Пожалуй, это трудно решить. Следует только сказать, что *такова* природа материальных объектов и что всем им изначально свойственна *способность* к порядку и соразмерности. Все это лишь более ученые и замысловатые способы признания своего невежества, и первая из указанных гипотез не обладает никаким действительным преимуществом перед другой, разве что она больше соответствует предрассудкам толпы.

Ты изложил этот аргумент с большим пафосом, ответил Клеант, но, по-видимому, ты и не подозреваешь, как легко на него ответить. Даже в обыденной жизни, Филон, когда я указываю причину какого-нибудь явления, то разве можно возразить против этого, что я не в состоянии назвать причину данной причины и ответить на все новые вопросы, которые могут возникать непрерывно? И какие философы могли бы подчиниться столь суровому правилу? Ведь философы признают, что окончательные причины им совершенно неизвестны, и знают, что самые утонченные принципы, к которым они сводят явления, для них столь же необъяснимы, как сами эти явления необъяснимы для толпы. Порядок и устройство природы, чудесная согласованность целевых причин, явная полезность и целесообразность (*use and intention*)

каждой части, каждого органа — все это самым убедительным образом свидетельствует в пользу существования разумной причины или Творца. Небеса и земля сходятся в одном и том же свидетельстве, весь хор природы поет единый гимн во славу своего Творца; ты один или почти один нарушаешь эту общую гармонию; ты даешь начало туманным сомнениям, придиркам и возражениям; ты спрашиваешь меня: что является причиной данной причины? Я не знаю, я не забочусь об этом, это меня не касается. Я нашел Божество, и здесь я заканчиваю свое исследование; пусть идут дальше те, кто более мудр или более предприимчив.

Я не претендую ни на то ни на другое, возразил Филон. И именно в силу этого я, быть может, никогда не пробовал зайти так далеко, особенно сознавая, что в конце концов должен удовлетвориться тем же ответом, который без долгих хлопот мог бы удовлетворить меня с самого начала. Если я вынужден оставаться в полном неведении относительно причин и не могу дать абсолютно никакого объяснения по этому поводу, то я никогда не сочту преимуществом возможность отстранить хоть на минуту затруднение, которое, как ты признаешь, должно тотчас же со всей своей силой снова встать передо мной. Правда, естествоиспытатели вполне правильно объясняют единичные действия при помощи более общих причин, хотя сами эти общие причины в конечном итоге остаются совершенно необъяснимыми; но, разумеется, они никогда не считали достаточным объяснение единичного действия при помощи единичной причины, которая столь же необъяснима, как и само действие¹². Система идей, которая упорядочивается сама собой, без предшествующего замысла, несколько не доступнее объяснению, чем материальная система, упорядочивающаяся таким же образом, и последнее предположение включает в себе не больше трудностей, чем первое.

ЧАСТЬ V

Но чтобы показать еще бóльшие несообразности в твоём антропоморфизме, продолжал Филон, попробуем подвергнуть твои принципы новому рассмотрению. *Сходство действий служит доказательством сходства причин* — таков эмпирический аргумент, который, как ты утверждаешь, является также единственным теологическим аргументом. Несомненно, далее, что, чем более

похожи друг на друга, с одной стороны, действия, которые мы наблюдаем, а с другой — причины, о которых мы заключаем, тем доказательнее этот аргумент. Всякое отступление от сходства с той или другой стороны уменьшает вероятность и делает опыт менее достоверным. В самом принципе ты сомневаться не можешь, стало быть, ты не должен отрицать и его следствий.

Все новые открытия в астрономии, доказывающие неизмеримую величественность и грандиозность творений природы, являются, согласно истинной системе теизма, новыми добавочными аргументами в пользу Божества. Но согласно твоей гипотезе эмпирического теизма, каждое такое открытие является новым возражением [против Божества], ибо оно все больше уменьшает сходство рассматриваемого действия с действиями человеческой изобретательности и искусства. Ибо если Лукреций, который еще придерживался старой системы мира, мог восклицать:

Quis regere immensi summam, quis habere profundi
Indu manu validas potis est moderanter habenas?
Quis pariter coelos omnes convertere? et omnes
Ignibus aetheriis terras suffire feraces?
Omnibus inque locis esse omni tempore praesto? ¹³;

если Туллий* счел это заключение настолько естественным, что вложил его в уста своего эпикурейца:

«Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a Deo atque aedificari mundum facit? quae molitio? quae ferramenta? qui vectes? quae machinae? qui ministri tanti muneris fuerunt? quemadmodum autem oboedire et parere voluntati architecti aer, ignis, aqua, terra potuerunt?» ¹⁴;

если, повторяю, этот аргумент имел некоторую силу в прежние времена, то насколько большей должна быть его сила в настоящее время, когда границы природы столь бесконечно расширились и перед нами открылась столь величественная картина! Ныне еще более неразумно создавать представление о такой беспредельной причине на основании нашего опыта относительно ограниченных результатов человеческих замыслов и человеческой изобретательности.

Открытия, сделанные при помощи микроскопов и раскрывающие перед нами новый мир в миниатюре, являются, по-твоему, новыми возражениями [против Божества],

* De Nat. Deor., lib. I ¹⁵.

а по-моему, новыми доказательствами [в его пользу]. Как бы далеко мы ни простирали свои изыскания в этом направлении, мы тем не менее приходим к заключению, что всеобщая причина всего сущего очень сильно отличается как от человека, так и от всякого предмета, доступного человеческому опыту и наблюдению.

А что ты скажешь про открытия в анатомии, химии, ботанике?.. Они-то уж, конечно, не являются возражениями [против Божества], ответил Клеант; они только открывают нам новые примеры искусства и изобретательности. Это опять-таки образ духа, отраженный в бесчисленных объектах. Прибавь: духа, *похожего на человеческий*, сказал Филон. Я другого не знаю, ответил Клеант. И чем сильнее это сходство, тем лучше, с настойчивостью продолжил Филон. Разумеется, сказал Клеант.

Ну, Клеант, вскричал Филон с радостным и торжествующим видом, посмотри теперь на следствия! *Во-первых*, при таком способе рассуждения ты отказываешься от требования бесконечности для какого бы то ни было из атрибутов Божества. Ведь если причина должна быть только соразмерной с действием, а действие, поскольку оно доступно нашему познанию, небесконечно, то какое мы имеем право на основании твоих предположений приписывать данный атрибут божественной Сущности? Скорее ты будешь настаивать на том, что, ликвидируя таким образом всякое сходство между этой сущностью и человеческими существами, мы вдаемся в самую произвольную гипотезу и в то же время ослабляем все доказательства в пользу существования Божества.

Во-вторых, на основании своей теории ты не имеешь права приписывать совершенство даже конечным способностям Божества или считать его свободным от всякой ошибки, от всякого заблуждения, от всякой непоследовательности в его действиях. В творениях природы много необъяснимых затруднений, которые легко разрешаются, если мы допустим, что совершенство Творца доказуемо а priori, и превращаются в кажущиеся затруднения, возникающие лишь в силу ограниченных способностей человека, который не может проследить до конца бесконечные отношения. Но при твоём способе рассуждения все эти затруднения становятся реальными; возможно, ты даже будешь настаивать на них как на новых примерах сходства с человеческим искусством и человеческой изобретательностью. Во всяком случае ты должен согласить-

ся с тем, что мы не можем решить со своей ограниченной точки зрения, заключаются ли в системе мира какие-либо крупные недостатки, или же она обладает большими преимуществами по сравнению с другими возможными или даже реальными системами. Разве мог бы крестьянин, если бы ему прочли «Энеиду», объявить эту поэму совершенно безукоризненной или хотя бы указать подходящее ей место среди произведений человеческого ума, крестьянин, никогда не видевший какого-либо другого сочинения?

Но если бы даже этот мир был безусловно совершенным произведением, все же остается невыясненным, справедливо ли приписывать все совершенства сделанной работы ее мастеру. Когда мы рассматриваем корабль, то у нас должно сложиться преувеличенное представление об изобретательности плотника, который создал такую сложную, полезную и красивую машину. И какое удивление должны мы почувствовать, когда увидим, что этот плотник — ограниченный ремесленник, подражавший другим и копировавший то искусство, которое лишь постепенно совершенствовалось в течение длинного ряда веков после бесчисленных попыток, ошибок, исправлений, размышлений и споров. Быть может, в течение вечности множество миров было изуродовано и испорчено, пока не удалась нынешняя система; быть может, при этом было потрачено много труда, сделано много бесплодных попыток и искусство мирозидания совершенствовалось в течение бесчисленных веков медленно и постепенно. Когда ставятся такие вопросы, кто может решить, где истина, или даже предположить, что является более вероятным среди огромного количества гипотез, которые могут быть предложены, и еще большего числа тех, которые могут быть созданы воображением?¹⁶

Можешь ли ты, продолжал Филон, на основании своей гипотезы выдвинуть хоть тень аргумента для доказательства единства Божества? Большое число людей соединяются для постройки дома или корабля, для возведения города, для основания государства; почему же не могут соединиться несколько Божеств ради составления плана вселенной и ее созидания? В этом заключалось бы еще большее сходство с образом действий людей! Распределив работу между несколькими Богами, мы можем смелее ограничить атрибуты каждого из них и таким образом избежать того неограниченного могущества

и знания, которые должны быть приписаны единому Божеству и которые, с твоей точки зрения, могут лишь способствовать ослаблению доказательства его существования. Если даже такие безрассудные, такие порочные существа, как люди, обладают способностью часто объединяться с целью составить и выполнить общий план, то насколько более способны к этому те Божества или Демоны, которых мы можем представлять себе гораздо более совершенными?

Правда, умножение причин без необходимости противно истинной философии, но данное правило неприменимо к настоящему случаю. Если бы твоя теория предварительно доказала существование одного Бога, обладающего всеми теми атрибутами, которые необходимы для сотворения вселенной, тогда, признаюсь, было бы бесполезно (хотя и не абсурдно) предполагать существование какого-нибудь иного Божества. Но до тех пор пока еще остается не разрешенным вопрос, соединены ли все эти атрибуты в одном субъекте или же распределены между несколькими независимыми Существами, на основании каких явлений природы можно претендовать на решение данного спора? Когда мы видим тело, покоящееся на чаше весов, мы уверены, что на противоположной чаше находится какая-нибудь уравнивающая его, хотя и скрытая от нашего взора, тяжесть; однако мы вправе сомневаться, представляет ли эта тяжесть агрегат, состоящий из нескольких отдельных тел, или же единую однородную, цельную массу. И если требуемая тяжесть значительно превосходит все, что мы когда-либо наблюдали соединенным в каком-нибудь одном теле, то первое предположение становится гораздо более возможным и естественным. Разумное Существо, обладающее тем безграничным могуществом, теми необъятными способностями, какие требуются для сотворения мира, или же, выражаясь языком древней философии, столь чудовищное (*prodigious*) животное, превосходит всякую аналогию и даже всякое понимание¹⁷.

Далее, Клеант, люди смертны и возобновляют свой род путем порождения, что свойственно и всем живым существам. Два великих пола — мужской и женский — оживляют мир, говорит Мильтон. Почему же это свойство, такое всеобщее, такое существенное, должно быть исключено из числа свойств этих многочисленных и ограниченных Божеств? Но в таком случае перед нами воскресает теогония древних времен.

А почему не стать и полным антропоморфистом? Почему не утверждать телесность Божества или Божеств, не приписывать им наличие глаз, носа, рта, ушей и т. д.? Эпикур утверждал, что никто никогда не встречал разум иначе как воплощенным в образе человека и что, стало быть, Боги должны иметь человеческий образ. И этот аргумент, который вполне заслуженно высмеивается Цицероном, оказывается, с твоей точки зрения, основательным и философским.

Словом, Клеант, всякий, кто придерживается твоей гипотезы, может, пожалуй, утверждать или предполагать, что вселенная возникла некогда в силу чего-то вроде замысла, но, кроме данного положения, он не может достоверно определить ни единого обстоятельства и вынужден поэтому устанавливать каждый пункт своей теологии при помощи самых произвольных вымыслов и гипотез. Этот мир, поскольку он нам известен, полон недостатков и несовершенств по сравнению с более высоким образцом; возможно, он представляет собой только первую грубую пробу деятельности какого-нибудь совсем молодого Бога, который затем бросил его, устыдившись своего неудачного произведения; возможно, он творение какого-нибудь подчиненного, низшего Божества и составляет предмет насмешек высших Божеств или же он произведение какого-нибудь престарелого Бога, впавшего от дряхлости в детство, и после смерти последнего продолжает вести бесцельное существование исключительно благодаря первичному импульсу и активной силе, полученным им от своего творца... Я вижу, что эти странные предположения справедливо приводят тебя в ужас, Демей, но и данные предположения, и тысячи других, им подобных, принадлежат Клеанту, а не мне. С того момента, как атрибуты Божества признаны ограниченными, возможны и все эти предположения. Я же со своей стороны не могу думать, чтобы такая дикая и необоснованная система теологии была в каком-либо отношении предпочтительнее отказа от всякой системы.

Я, безусловно, отрекаюсь от этих предположений, вскричал Клеант, однако они не приводят меня в ужас, особенно когда их высказывают в такой бессвязной форме, какую придал им ты, Филон. Напротив, они радуют меня, так как я вижу, что, несмотря на крайнее напряжение своей фантазии, ты не можешь обойтись без гипотезы о преднамеренности во вселенной и на каждом шагу вынужден прибегать к ней. За эту уступку

я твердо держусь и считаю ее достаточным основанием для религии.

ЧАСТЬ VI

Поистине легковесна должна быть та постройка, которая может быть воздвигнута на таком шатком основании, сказал Демей. Пока мы не уверены, существует ли одно Божество или несколько, не знаем, считать ли это Божество или этих Божеств, которым мы обязаны своим существованием, совершенными или несовершенными, подчиненными или верховными, мертвыми или живыми, какое доверие можем мы питать к ним, как можем мы уповать на них, служить им, благоговеть перед ними, оказывать им почтение и послушание? Теория религии становится совершенно бесполезной для всех жизненных целей, и даже с чисто умозрительной точки зрения она делается, если следовать тебе, абсолютно ненадежной и неудовлетворительной в силу своей недостоверности.

А чтобы сделать ее еще более неудовлетворительной, сказал Филон, мне приходит в голову другая гипотеза, которая должна приобрести видимость вероятности при том методе рассуждения, на котором так сильно настаивает Клеант. Принцип, согласно которому одинаковые действия вызываются одинаковыми причинами, он считает основанием всякой религии. Но есть и другой принцип того же рода, не менее достоверный и проистекающий из того же источника, т. е. из опыта, а именно где *наблюдается*, что несколько известных обстоятельств похожи друг на друга, там и другие, неизвестные обстоятельства также *обнаруживают* сходство. Так, видя органы человеческого тела, мы заключаем, что их должна дополнять человеческая голова, хотя она и скрыта от нас. Или, видя через трещину в стене небольшую часть солнца, мы заключаем отсюда, что, если бы стена была устранена, мы увидели бы его целиком. Словом, этот метод рассуждения так очевиден и обычен, что в его достоверности не может быть никаких сомнений.

Далее, если мы рассмотрим вселенную, поскольку она доступна нашему познанию, то мы заметим, что она имеет большое сходство с животным, или организованным, телом и, по-видимому, подчинена воздействию сходного жизненного и двигательного начала. Постоянный круговорот материи не производит в ней никакого беспорядка, постоянная убыль в любой части

непрестанно пополняется, повсюду, во всей системе наблюдается полнейшее соответствие, и каждая ее часть, или член, исполняя свои собственные функции, содействует и собственному сохранению, и сохранению целого. Отсюда я заключаю, что мир—это живой организм (animal), а Божество—это *душа* мира, воздействующая на него и испытывающая воздействие с его стороны.

Ты обладаешь слишком большой ученостью, Клеант, чтобы удивляться этому мнению, которого, как ты знаешь, придерживались почти все теисты древнего мира и которое преобладает во всех их рассуждениях и умозрениях. Хотя древние философы исходят иногда из целевых причин, как бы считая мир творением Божества, но их излюбленной идеей является скорее идея о том, что мир есть тело Божества, подчиненное последнему в силу своей организации. И поскольку мир более сходен с человеческим телом, нежели с произведениями человеческого искусства и человеческой изобретательности, то надо признать, что, если бы только наша ограниченная аналогия могла быть распространена на всю природу, было бы правильнее сделать заключение в пользу древней теории, нежели в пользу современной.

Эта первая теория обладает также многими другими преимуществами, которые привлекали к ней древних теологов. Ничто так не противоречило их представлениям, поскольку ничто так не противоречит и обычному опыту, как дух без тела, чисто духовная субстанция, не доступная ни их чувствам, ни их пониманию, субстанция, которую они не могли наблюдать во всей природе ни в одном случае. Дух и тело им были известны, потому что они воспринимали то и другое; они были также знакомы тем же путем с порядком, устройством, организацией или с внутренним механизмом того и другого; им не могло не казаться разумным перенесение данного опыта на вселенную и предположение, что божественное тело и божественный дух тоже связаны во времени (coeval) и что каждому из них по самой его природе присущи порядок и устройство, неотделимые от них.

Итак, Клеант, вот новый род антропоморфизма, который ты можешь подвергнуть обсуждению; вот теория, по-видимому не связанная с какими-нибудь трудностями. Ты, конечно, слишком высоко стоишь над *предубеждениями систем*, чтобы понять, что больше трудностей заключается в предположении, что живое тело может изначально, само по себе или же благодаря неизвестным

причинам обладать порядком или организацией, чем в предположении, что подобный порядок свойствен духу. Но не следует, мне думается, совершенно пренебрегать и *обыденным предубеждением*, гласящим, что дух и тело всегда должны сопутствовать друг другу, поскольку оно основано на *обыденном опыте*, который мы признаем своим единственным руководителем во всех этих теологических исследованиях. Если же ты утверждаешь, что наш ограниченный опыт есть неподходящий масштаб для суждения о безграничной природе, то ты совершенно отстаешь от собственной гипотезы, а следовательно, должен воспринять наш мистицизм, как ты его называешь, и признать полную непостижимость божественной природы.

Признаться, сказал Клеант, эта теория никогда не приходила мне в голову, несмотря на всю свою естественность, и я не могу сразу после столь краткого рассмотрения и обсуждения высказать по ее поводу какое-нибудь мнение. Право, ты уж слишком осмотрителен, заметил Филон; если бы мне пришлось рассматривать какую-нибудь твою систему, то я бы не проявил и половины твоей осторожности и сдержанности, выдвигая против нее возражения и отыскивая в ней трудности. Но все-таки, если что-нибудь придет тебе в голову, сообщи нам — ты нас этим очень обяжешь.

Тогда вот что, ответил Клеант, мне представляется, что, хотя мир и похож во многих отношениях на животный организм, тем не менее эта аналогия во многих, и притом весьма существенных, отношениях страдает недостатками: у мира нет органов чувств, нет центра мысли или разума, нет определенного источника движения и деятельности. Словом, он скорее похож на растение, чем на животное, и поэтому твое заключение относительно мировой души является в значительной степени бездоказательным.

Но далее, твоя теория, по-видимому, предполагает вечность мира, а это такой принцип, который, как мне думается, может быть опровергнут с помощью самых убедительных аргументов. Я предложу для этой цели один аргумент, которым, как мне кажется, не пользовался еще ни один писатель. Тех, кто в своем рассуждении исходит из позднего возникновения искусств и наук, пожалуй, можно опровергнуть, хотя их заключения и не лишены оснований. Их можно опровергнуть при помощи соображений, вытекающих из

природы человеческого общества: последнее постоянно переходит от невежества к знанию, от свободы к рабству, от богатства к бедности и обратно, так что мы на основании своего ограниченного опыта не в состоянии предсказать с уверенностью, какие события следует или не следует ожидать. Античной науке и истории грозила, по-видимому, опасность полной гибели в результате нашествия варваров, и, если бы эти потрясения продолжались несколько дольше или же были более сильными, мы, по всей вероятности, не знали бы теперь ничего о том, что происходило в мире за несколько столетий до нас. Далее, если бы не суеверие пап, сохранивших ради поддержания видимости древней и вселенской церкви нечто вроде латинского жаргона, латинский язык был бы совершенно утрачен, а в таком случае западный мир, оставаясь в полном варварстве, не был бы подготовлен к восприятию греческого языка и греческого образования, которые перешли к нему после падения Константинополя. Вслед за гибелью образования и книг могло сильно пасть даже и всякое мастерство (*mechanical arts*), и легко представить себе, что легенда или предание могли приписать им гораздо более позднее происхождение, чем это имело место в действительности. Итак, этот распространенный аргумент против вечности мира является, по-видимому, довольно ненадежным.

Но вот более убедительные аргументы. Вишневое дерево впервые было перенесено из Азии в Европу Лукуллом; между тем оно столь хорошо произрастает во многих странах Европы, что растет там в лесах без всякого ухода. Возможно ли, что в течение целой вечности ни один из европейцев, посетивших Азию, не подумал о перенесении такого вкусного плода на свою родину? А раз дерево уже было пересажено и его развели, могло ли оно после этого погибнуть? Империи могут возникать и падать, свобода и рабство могут чередоваться, невежество и знание — уступать друг другу место, но вишневое дерево все же останется в лесах Греции, Испании и Италии, и перевороты, происходящие в человеческом обществе, не окажут на него ни малейшего влияния.

Не прошло и двух тысяч лет, как виноградные лозы были пересажены во Францию, хотя во всем мире нет климата более благоприятного для них. Не минуло и трехсот лет с тех пор, как лошади, коровы, овцы, свиньи, собаки и рожь стали известны в Америке. Воз-

можно ли, чтобы в течение целой вечности ни разу не появился на свет Колумб, способный установить сообщение между Европой и нашим континентом? С такой же вероятностью мы можем воображать, что люди в течение десяти тысяч лет носили чулки и ни разу не сообразили, что их следует прикреплять подвязками. Все это, по-видимому, убедительные доводы в пользу юности или даже младенчества мира, так как они основаны на действиях принципов более постоянных и устойчивых, чем те, которыми управляется и руководствуется человеческое общество. Ничто, кроме полного переворота в стихиях, не в состоянии уничтожить всех европейских животных и растений, которые теперь могут быть найдены в западном мире.

А какой аргумент можешь ты привести против такого рода переворотов? — спросил Ф и л о н. Повсюду на земном шаре можно найти убедительные, почти неоспоримые доказательства того, что все его части в течение многих веков были совершенно покрыты водой. И если бы мы даже предположили, что порядок неотделим от материи и присущ ей, она тем не менее может ведь претерпеть многочисленные и крупные перевороты в течение бесконечных периодов вечного времени. Беспрестанные изменения, которым подвергается каждая часть материи, по-видимому, свидетельствуют о такого рода общих превращениях; хотя в то же время можно заметить, что все те изменения и разложения, с которыми мы когда-либо встречались на опыте, являются только переходами от одного упорядоченного состояния к другому и что материя никогда не может остаться в состоянии полной бесформенности, полного хаоса. То, что мы наблюдаем в отдельных частях, может быть выведено и относительно целого; по крайней мере таков способ рассуждения, на котором ты основываешь всю свою теорию. Если бы я был вынужден защищать какую-нибудь подобную систему (за что я по собственной воле никогда бы не взялся), то я признал бы наиболее достоверной ту, которая приписывает миру вечный, присущий ему принцип порядка, хотя и сопровождаемый крупными и постоянными переворотами и переменами. Это сразу решает все затруднения, и если данное решение ввиду его общего характера не есть безусловно полное и удовлетворительное, то данная теория по крайней мере является такой, к которой мы рано или поздно должны прибегнуть, какой бы системы мы ни придерживались. Как могли бы вещи быть такими, каковы они есть, если бы где-либо,

в мышлении или в материи, не существовало первичного, присущего им принципа порядка? И совершенно безразлично, которому из этих двух начал мы оказываем предпочтение. Случайность недопустима при любой гипотезе — и при скептической, и при религиозной¹⁸. Всем существующим, несомненно, управляют твердые, нерушимые законы, и, если бы внутренняя сущность вещей раскрылась перед нами, мы увидели бы такое зрелище, о котором в настоящее время не можем иметь никакого представления. Вместо того чтобы восхищаться порядком существующих в природе вещей, мы ясно увидели бы, что допустить для них какое-нибудь иное расположение, даже в мельчайших подробностях, абсолютно невозможно.

Если бы кому-нибудь пришло желание воскресить древнюю языческую теологию, утверждавшую, как мы узнаем из Гесиода, что земной шар управляется тридцатью тысячами Божеств, которые были произведены неизвестными силами природы, ты бы, Клеант, конечно, возразил на это, что от такой гипотезы мы ничего не выигрываем и что столь же легко предположить, будто люди и животные, существа, правда, более многочисленные, но менее совершенные, произошли непосредственно из того же источника. Сделай еще один шаг в данном направлении, и ты придешь к выводу, что многочисленное сообщество Божеств столь же объяснимо, как и единое вселенское Божество, объединяющее в себе силы и совершенства всего сообщества. Таким образом, ты должен согласиться, что все эти системы — скептическая, политеистическая и теистическая, если принять твои принципы, оказываются равноценны и что ни одна из них не имеет никакого преимущества по сравнению с другими. А отсюда ты можешь заключить об ошибочности своих принципов.

ЧАСТЬ VII

Но здесь, продолжал Филон, при рассмотрении древней теории о мировой душе мне вдруг приходит в голову новая идея, которая, если только она верна, должна почти полностью опровергнуть все твои рассуждения и разрушить даже твои первые заключения, на которые ты возлагаешь такие надежды. Если вселенная имеет большее сходство с животными организмами и растениями, чем с произведениями человеческого искусства, то вероятнее, что ее причина более похожа на

причину первых, а не последних и происхождение ее должно быть скорее приписано рождению или произрастанию, чем разуму или преднамеренности. Итак, твой вывод неправилен и ошибочен даже с точки зрения твоих собственных принципов.

Пожалуйста, развея несколько подробнее свой аргумент, сказал Демей, так как я не совсем его понимаю в той сжатой форме, которую ты ему придал.

Наш друг Клеант, ответил Филон, утверждает, как ты слышал, что, поскольку ни один вопрос, касающийся фактов, не может быть выяснен иначе как при помощи опыта, значит, и существование Божества не допускает иного доказательства. Мир, говорит он, похож на произведения человеческой изобретательности; значит, и его причина должна быть похожа на причину последних. На это можно заметить, что действие очень незначительной части природы, а именно человека, на другую весьма незначительную часть, а именно доступную ему безжизненную материю, принимается Клеантом в качестве правила для заключения о происхождении целого и что он применяет к объектам, столь сильно не соответствующим друг другу, одно и то же индивидуальное мерило. Но оставим в стороне все те возражения, которые можно сделать исходя из данной точки зрения; я утверждаю, что существуют (кроме машин, изобретенных людьми) другие части вселенной, которые имеют еще большее сходство со всем мирозданием и внушают нам поэтому более вероятные предположения относительно общего происхождения системы мира. Такими частями являются животные и растения. Ясно, что мир более похож на животное или растение, чем на часы или ткацкий станок; а поэтому более вероятно, что и причина его сходна с причиной первых. Причиной же животных или растений является порождение или произрастание; следовательно, мы можем заключить, что и причина мира до некоторой степени сходна или аналогична с порождением или произрастанием.

Но как представить себе, сказал Демей, что мир может произойти от чего-нибудь подобного произрастанию или порождению?

Очень легко, ответил Филон. Подобно тому как дерево роняет свои семена в окрестные поля и порождает новые деревья, так и великое растение — мир, или данная планетная система, порождает в себе особые семена, которые, будучи разбросаны в окружающем хаосе, разрастаются в новые миры. Например, комета есть семя мира,

и, после того как она совершенно созреет, переходя от солнца к солнцу, от звезды к звезде, она наконец извергается в среду несформированных элементов, со всех сторон окружающих вселенную, и тотчас же разрастается в новую систему.

Если же ради разнообразия (ибо другого преимущества я не вижу) мы предположим, что этот мир есть животное, то комета будет яйцом данного животного и, подобно тому как страус кладет свое яйцо в песок, в котором без дальнейших забот с его стороны оно оказывается высиженным и порождает новое животное, так и...

Я понимаю тебя, сказал Демей, но что это за дикие, произвольные предположения! Какими *данными* ты располагаешь для таких необычайных заключений? И разве поверхностное, воображаемое сходство мира с растением или животным достаточно для применения к ним одного и того же заключения? Разве вообще столь сильно отличающиеся друг от друга объекты могут служить мерилom друг друга?

Правильно, вскричал Филон, это и есть то положение, которое я все время отстаивал! Я постоянно утверждал, что у нас нет *данных* для установления какой-либо космогонической системы. Наш опыт сам по себе настолько несовершенен и ограничен в отношении как протяжения, так и длительности, что не может доставить нам вероятного предположения относительно совокупности вещей. Но если уж нам надо остановиться на какой-нибудь гипотезе, то, скажи пожалуйста, каким правилом должны мы руководствоваться при своем выборе? Есть ли у нас какое-нибудь другое правило, кроме большего сходства между сравниваемыми объектами? И разве растение или животное, происходящие путем порождения или произрастания, не больше сходны с миром, чем какая-нибудь искусственная машина, имеющая своим источником разум и преднамеренность?

Но что представляют собой произрастание и зарождение, о которых ты говоришь, спросил Демей, можешь ли ты объяснить их действия и раскрыть то тонкое внутреннее строение, от которых они зависят?

По крайней мере в той же степени, сказал Филон, в какой Клеант может объяснить действия разума или же вскрыть то внутреннее строение, от которого *последний* зависит. Но когда я вижу животное, я и без всяких тщательных исследований заключаю, что оно произошло

путем порождения, и делаю это с такой же достоверностью, с какой ты заключаешь, что дом построен исходя из известного замысла. Эти слова — *порождение*, *разум* — обозначают лишь некоторые силы и энергии в природе, действия которых известны, но сущность непонятна; и ни один из этих принципов не обладает каким-либо преимуществом по сравнению с другим, чтобы его можно было сделать мерилom природы в целом.

В самом деле, Демей, можно с полным основанием ожидать, что, чем более широко мы смотрим на вещи, тем правильнее будут наши заключения относительно таких необычных и возвышенных предметов. В этом маленьком уголке мира существуют четыре принципа: *разум*, *инстинкт*, *порождение* и *произрастание*, которые сходны друг с другом и являются причинами сходных действий. Какое же количество других принципов — можем мы, естественно, предположить — [открылось бы нам] в неизмеримом пространстве и многообразии вселенной, если бы мы могли путешествовать от планеты к планете и от системы к системе с целью исследования каждой части этого величественного здания? Любой из четырех вышеупомянутых принципов (и сотни других, о которых мы вправе предполагать) может предоставить нам теорию, требующуюся для того, чтобы судить о возникновении мира, и если мы ограничиваемся исключительно тем принципом, при помощи которого действует наш собственный дух, то это очевидное и чрезмерное пристрастие с нашей стороны. Если бы еще этот принцип был в данном отношении более понятен, подобное пристрастие могло бы быть до некоторой степени извинительным, но разум по своему внутреннему устройству, по своей структуре так же мало известен нам, как инстинкт или произрастание, и, быть может, даже столь туманное и неопределенное слово, как *природа*, к которому люди относят каждую вещь, в сущности не более необъяснимо. Все действия данных принципов известны нам из опыта, но сами принципы и способы их проявления абсолютно неизвестны; и мнение, согласно которому мир произошел посредством произрастания из семени, брошенного другим миром, не менее понятно и не менее согласно с опытом, чем мнение, что он произошел от божественного разума или предначертания (*contrivance*), в том смысле, в каком Клеант принимает это слово.

Но мне думается, сказал Демей, что если бы мир обладал свойством произрастания и мог бы сеять семена

новых миров в беспредельный хаос, то эта способность была бы добавочным аргументом в пользу преднамеренности его Творца. Ибо откуда могло бы произойти такое чудесное свойство, как не из преднамеренности? И каким образом упорядоченность может произойти от чего-нибудь такого, что не осознает того порядка, который оно сообщает другому?

Тебе стоит только оглядеться вокруг, чтобы удовлетворительно решить данный вопрос, ответил Филон; дерево сообщает порядок и организацию порожденному им дереву, не зная об этом порядке; так же поступает животное по отношению к своему потомству, птица — по отношению к своему гнезду, и примеры подобного рода встречаются даже более часто в мире, чем такие примеры, в которых порядок имеет своим источником разум и изобретательность. Говорить, что весь этот порядок в животных и растениях проистекает в конце концов из преднамеренности, — значит принимать за доказанное то, в чем именно и состоит вопрос; столь важное положение не может быть удостоверено иначе как при помощи доказательства а priori, во-первых, того, что порядок по своей природе неразрывно связан с мышлением, и, во-вторых, того, что он ни сам по себе, ни в силу изначальных неизвестных причин никогда не может принадлежать материи.

Но далее, Демей, выдвигаемое тобой возражение никоим образом не может быть использовано Клеантом, если он не откажется от того способа защиты, к которому он уже однажды прибег, отвечая на одно из моих возражений. Когда я спросил его о причине того высшего разума и интеллекта, к которому он все сводит, он сказал мне, что невозможность дать ответ на подобные вопросы никак нельзя счесть возражением ни в каком философском исследовании. *Мы должны где-нибудь остановиться*, говорит он; *человеческим способностям всегда останется недоступным объяснение последних причин или же указание последних связей каких-либо объектов. Достаточно, если те несколько шагов, которые нам доступны, обоснованы опытом и наблюдением.* Но что произрастание и порождение, так же как и разум, известны нам из опыта в качестве принципов порядка в природе, — этого отрицать нельзя. И если я построю свою космогоническую систему на первых двух принципах, а не на последнем, то это будет зависеть от меня. Выбор здесь, по-видимому, совершенно произволен. А когда Клеант спрашивает ме-

ня, какова причина великой способности произрастания или порождения, то я имею такое же право спросить его о причине великого принципа — разума; мы обоюдно решились воздерживаться от такого рода вопросов, и в данном случае именно в его интересах соблюдать это соглашение. Судя по нашему ограниченному и несовершенному опыту, порождение имеет некоторое преимущество перед разумом, ибо мы ежедневно видим, что последний обусловлен первым, а не первое последним.

Теперь, прошу вас, сравните следствия как с той, так и с другой стороны. Мир, говорю я, похож на животное, следовательно, он есть животное и возник путем порождения. Я согласен, что здесь скачки велики, но при каждом из них есть хотя бы некоторая видимость аналогии. Мир, говорит Клеант, сходен с машиной, следовательно, он возник благодаря замыслу. Тут скачки столь же велики, аналогия же менее явна. И если Клеант возьмется распространить *мою* гипотезу еще на один шаг дальше и вывести преднамеренность или разум из того великого принципа порождения, который я защищаю, то я могу с большим основанием воспользоваться тем же правом и распространить далее *его* гипотезу, выведя из его принципа — разума — порождение богов, или теогонию. Я располагаю по крайней мере хотя слабой тенью опыта, и это самое большее, чего когда-либо можно достигнуть в данном вопросе. Происхождение разума от принципа порождения наблюдается на бесчисленных примерах, но происхождение его от какого-нибудь другого принципа не наблюдается никогда.

Гесиод и все древние мифологи были столь поражены этой аналогией, что все одинаково объясняли происхождение природы при помощи животного порождения и совокупления. Также и Платон, насколько можно его понять, придерживается, по-видимому, подобного взгляда в своем «Тимее».

Брамины утверждают, что мир произведен неизмеримо большим пауком, который тклет всю эту сложную громаду из своих внутренностей, а затем уничтожает или весь мир, или любую из его частей, снова поглощая ее и сливая со своей сущностью. Такой вид космогонии кажется нам смехотворным, потому что паук — маленькая, презренная козявка, деятельность которой мы вряд ли примем когда-либо в качестве образца для всего мира. Но все-таки для нашего земного шара это новый вид аналогии, а если бы существовала планета, сплошь заселенная пауками (что весьма возможно), то там это

заклучение казалось бы столь же естественным и неоспоримым, как то, которое на нашей планете приписывает происхождение всех вещей преднамеренности и разуму, как это выяснил Клеант. Почему организованная система не может быть выткана из чрева настолько же хорошо, как из мозга,— это ему будет трудно удовлетворительно объяснить¹⁹.

Я должен признаться, Филон, отвечал Клеант, что та обязанность, которую ты взял на себя, а именно возбуждение сомнений и возражений, подходит тебе более, чем кому бы то ни было на свете, и, по-видимому, является для тебя до некоторой степени естественной и неизбежной. Твоя изобретательность настолько неистощима, что я не стыжусь признаться в своей неспособности сразу же разрешить шаг за шагом те неожиданные затруднения, которые ты безостановочно выдвигаешь, полемизируя против меня, хотя в общем я ясно вижу их ошибочность и неправильность. Не сомневаюсь я и в том, что ты сам в настоящее время тоже находишься в подобном положении и что решение вопросов не так легко далось бы тебе, как возражения, ведь ты сам должен понимать, что здравый смысл и разум, безусловно, против тебя и что изложенные тобой фантазии могут, правда, привести нас в смущение, но никогда не смогут нас убедить²⁰.

ЧАСТЬ VIII

То, что ты приписываешь моей неистощимой изобретательности, ответил Филон, вытекает исключительно из природы самого вопроса. Вопросы, укладывающиеся в узких пределах человеческого разума, обычно допускают лишь одно решение, которое обладает вероятностью или убедительностью; и для здравомыслящего человека все другие предположения, кроме этого одного, являются совершенно нелепыми и химерическими. Но в таких вопросах, как настоящий, сотню противоречивых взглядов можно рассматривать как нечто вроде неполной аналогии, и для изобретательности здесь открыто широкое поле деятельности. Я думаю, что мог бы без особого умственного усилия предложить в один момент и другие космогонические системы, в которых заключалось бы какое-нибудь слабое подобие истины, хотя имеется тысяча и даже миллион шансов против одного, что ни твоя система, ни любая из моих не будут соответствовать истине.

Например, почему бы мне не вызвать вновь к жизни древнюю эпикурейскую гипотезу? Ее считают обычно — и, мне думается, совершенно справедливо — самой нелепой из всех когда-либо предложенных систем, а между тем при некоторых изменениях она смогла бы, пожалуй, приобрести слабую видимость вероятности. Вместо того чтобы предполагать, что материя бесконечна, как это делал Эпикур, предположим, что она конечна. Конечное число частиц способно лишь к конечному числу перемещений, и при вечной длительности должно произойти то, что всякий возможный порядок, всякое возможное расположение окажутся испробованы бесконечное число раз. Следовательно, этот мир со всеми его событиями, даже самыми мелкими, и прежде возникал и разрушался, и снова будет возникать и разрушаться, и нет этому ни конца ни края. Всякий, кто имеет представление о возможностях бесконечного по сравнению с конечным, насколько не удивится такому решению вопроса.

Но это решение предполагает, что материя может приобрести движение без посредства какого-нибудь самопроизвольного агента (*voluntary agent*), или первого двигателя, сказал Де мей.

А в чем же затруднительность этого предположения? — спросил К л е а н т. Всякое событие до опыта в равной степени неясно и непостижимо, и всякое событие после опыта становится одинаково ясным и постижимым. Движение во многих случаях возникает в материи под влиянием тяжести, упругости, электричества без помощи какого-либо известного самопроизвольного агента; и предположение во всех этих случаях неизвестного самопроизвольного агента было бы всего лишь гипотезой, и притом гипотезой, не обладающей никакими преимуществами. Существование движения в самой материи настолько же представимо а ргіогі, как и сообщение ей этого движения духом и интеллектом.

Кроме того, почему бы движение не могло вечно передаваться посредством толчка при сохранении одинакового или почти одинакового количества движения во вселенной? Сколько его теряется при сложении движения, столько же приобретается при разложении. И каковы бы ни были причины этого, но сам факт, что материя, насколько известно из человеческого опыта или из предания, пребывает и всегда пребывала в непрестанном движении, — сам этот факт достоверен. В настоящее время во вселенной нет, по всей вероятности, ни одной частицы материи, которая находилась бы в абсолютном покое.

И это же самое соображение, продолжал Филон, на которое мы натолкнулись в ходе нашего рассуждения, приводит нас к новой космогонической гипотезе, которую также нельзя считать абсолютно нелепой и невероятной. Существует ли какая-нибудь система, какой-нибудь порядок, какой-нибудь строй вещей, при помощи которых материя может сохранять вечное движение, являющееся, по-видимому, существенным для нее, и в то же время поддерживать известное постоянство в производимых ею формах? Очевидно, что подобный строй существует, ибо таково в действительности положение настоящего мира. Итак, постоянное движение материи должно произвести подобный порядок, или строй, в результате конечного числа перемещений; и по самой своей природе этот порядок, будучи раз установлен, должен поддерживать сам себя в течение многих веков, если не вечно. Но если материя уравновешена, устроена и приспособлена таким образом, что может пребывать в вечном движении и тем не менее сохранять постоянство в формах, то ее состояние необходимо должно обладать всеми теми внешними признаками искусства и преднамеренности, которые мы наблюдаем в настоящее время. Все части каждой формы должны находиться в известном отношении друг к другу и к целому; а само целое должно пребывать в определенном отношении к другим частям вселенной: к элементу, которому принадлежит эта форма, к тем материалам, при помощи которых она пополняет свои потери и разрушения, а также ко всякой другой форме, как враждебной, так и дружественной. Какой-нибудь недочет в любом из указанных условий разрушает форму, и материя, из которой она составлена, снова освобождается и претерпевает различные неправильные движения, различные брожения до тех пор, пока снова не объединится в какую-либо другую правильную форму. Если нет наготове формы, которая приняла бы ее в себя, и если во вселенной находится очень большое количество такой разложившейся материи, сама вселенная приходит в полное расстройство; причем безразлично, подвергнется ли подобному разрушению беспомощный зародыш какого-нибудь мира, только еще начинающего формироваться, или же гниющий остов уже отживающего мира, дряхлого и немощного. В обоих случаях результатом является хаос, длящийся до тех пор, пока после бесчисленных, хотя и конечных, переворотов не образуются некоторые формы, части и органы которых приспособлены таким

образом, что могут сохранять указанные формы при постоянной смене материи.

Предположим (для разнообразия нашего изложения), что материя была приведена в какое-нибудь состояние слепой, ничем не руководимой силой; очевидно, что это первоначальное состояние должно быть, по всей вероятности, самым неустроенным и беспорядочным, какое только можно себе представить, и лишенным какого-либо сходства с теми произведениями человеческой изобретательности, которые наряду с симметрией частей обнаруживают приспособленность средств к целям и стремление к самосохранению. Если названная выше деятельная сила прекратит после этого свое действие, то материя должна навсегда остаться в беспорядке и пребывать в состоянии неизмеримого хаоса, без всякой соразмерности и деятельности. Но предположим, что действующая сила, какова бы она ни была, продолжает действовать на материю, тогда это первое состояние тотчас же уступит место второму, которое, по всей вероятности, будет столь же беспорядочным, как и первое, и так далее через длинный ряд изменений и переворотов. Ни один порядок, ни одно состояние не остаются без изменений ни на одну минуту. Изначальная сила, пребывая в деятельности, поддерживает материю в постоянном движении. Всякое возможное состояние возникает и тотчас же разрушается; если на мгновение обнаруживается проблеск или признак порядка, он моментально удаляется и уничтожается той неустанной силой, которая приводит в движение каждую часть материи.

Так вселенная продолжает существовать в течение многих веков при постоянной смене хаоса и беспорядка. Но нет ли какой-нибудь возможности, чтобы в конце концов она пришла в уравновешенное состояние, не утрачивая притом своего движения и своей действующей силы (ибо мы предположили, что они ей присущи), но сохраняя некоторое единообразие проявлений среди постоянного движения и течения своих частей? Именно таково состояние вселенной в настоящее время. Каждая единичная вещь и даже любая из частей каждой единичной вещи постоянно претерпевают изменения, а между тем целое остается, судя по видимости, одинаковым. Не вправе ли мы считать, более того, не можем ли мы быть уверены в том, что такое состояние произведено вечными переворотами ничем не руководимой материи? И не может ли это объяснить всю видимую мудрость

и преднамеренность, проявляющуюся во вселенной? Задумавшись немного над этим вопросом, и мы увидим, что достигаемое самой материей согласование кажущегося постоянства форм с действительными и непрерывными переворотами или движением частей дает если не истинное, то допустимое решение затруднения.

Таким образом, совершенно напрасно настаивать на полезности отдельных органов животных или растений и на их чудесной приспособленности друг к другу. Мне бы очень хотелось знать, как могло бы существовать животное, если бы его органы не были приспособлены друг к другу. Разве мы не видим, что оно моментально погибает, как только прекращается эта приспособленность, и что его материя, разлагаясь, ищет какую-нибудь новую форму? К счастью, части мира так хорошо приспособлены друг к другу, что какая-нибудь правильная форма сразу же присваивает себе такую разложившуюся материю, и, если бы этого не было, разве мог бы существовать мир? Разве он не должен был бы разложиться подобно животному, разве он не стал бы проходить через все новые положения и состояния, пока не пришел бы наконец после огромного, но конечного ряда [превращений] к существующему в настоящее время или к какому-нибудь иному подобному порядку?

Ты хорошо сделал, предупредив нас о том, что эта гипотеза пришла тебе на ум внезапно, в ходе аргументации, ответил Клеант. Если бы у тебя было время рассмотреть ее, ты бы вскоре обнаружил те непреодолимые возражения, которые она вызывает. Ты говоришь, что ни одна форма не может существовать, если она не обладает теми силами и органами, которые необходимы для ее существования; в таком случае должен быть испробован какой-либо новый порядок, какой-либо новый строй... и так далее без перерыва, пока наконец не будет найден такой порядок, который может сам собой существовать и поддерживаться. Но откуда же, согласно этой гипотезе, происходят те многочисленные удобства и преимущества, которыми обладают люди и все животные? Ведь два глаза и два уха не безусловно необходимы для существования вида. Человеческий род мог бы приумножаться и сохраняться без лошадей, собак, коров, овец и тех бесчисленных плодов и продуктов, которые служат нашему удовольствию и наслаждению. Если бы верблюды не были сотворены для использования их человеком в песчаных пустынях Африки и Аравии, то разве мир разрушился бы от этого? Если бы магнит не был создан

с целью придавать столь чудесное и полезное направление магнитной игле, то разве человеческое общество и род человеческий немедленно вследствие этого исчезли бы? Хотя принципом природы является в общем крайняя бережливость, но такого рода примеры не составляют исключения, и любой из них служит достаточным доказательством преднамеренности, и притом благожелательной преднамеренности, давшей начало порядку и устройству вселенной.

Во всяком случае, сказал Филон, ты можешь смело заключить отсюда, что вышеизложенная гипотеза в достаточной мере неполна и несовершенна, с чем я охотно соглашусь. Но имеем ли мы основание ожидать большего успеха от каких-либо попыток такого рода? Разве можем мы надеяться на то, что нам когда-либо удастся построить космогоническую систему, не допускающую никаких исключений и не содержащую в себе ничего такого, что противоречило бы нашему ограниченному и несовершенному опыту относительно аналогии в природе? Вряд ли твоя собственная теория может претендовать на подобное преимущество, хотя ты даже вдался в *антропоморфизм*, чтобы сохранить большее сходство с обыденным опытом. Рассмотрим же ее еще раз. Во всех случаях, с которыми мы когда-либо сталкивались, идеи скопированы с реальных объектов и являются, выражаясь научным языком, *эктипами* (ectypal), а не *архетипами* (archetypal). Ты делаешь обратным этот порядок и приписываешь предшествование мысли. Во всех случаях, с которыми мы когда-либо встречались, мысль не имеет влияния на материю, за исключением тех случаев, когда материя так тесно с ней связана, что оказывает в свою очередь одинаковое влияние и на нее. Ни одно животное не может непосредственно привести в движение ничего, кроме членов собственного тела; и воистину равенство действия и противодействия, по-видимому, является всеобщим законом природы. Но твоя теория противоречит этому опыту. Эти и многие другие примеры, которые можно легко собрать (в особенности предположение о духе или вечной системе мышления, или, иными словами, о невозникшем (ingenerable) и бессмертном животном), эти примеры, говорю я, могут научить нас всех снисходительности во взаимных обвинениях и показать нам, что если ни одна подобная система не должна быть принята на основании слабой аналогии, то ни одна из них не должна быть и отвергнута на основании каких-нибудь незначительных несообразностей. Ибо это

такой недостаток, от которого мы по справедливости не можем считать свободной ни одну из систем.

Общепризнано, что все религиозные системы заключают в себе большие и непреодолимые трудности. Каждый из спорящих поочередно торжествует, как только он переходит в наступление и выявляет нелепости, дикости и опасные положения своего противника. Но все они вместе подготавливают полный триумф для скептика, который говорит им, что в таких вопросах вообще никогда не следует придерживаться ни одной системы на том простом основании, что никогда и ни в каком вопросе не надо соглашаться ни с какой нелепостью. В таких случаях единственный разумный исход для нас — полное воздержание от суждения. И если, как это обычно наблюдается у теологов, каждая атака бывает успешной, а защита неуспешной, то насколько полна должна быть победа *того*, кто всегда придерживается наступательной тактики относительно всего человечества, сам же не имеет никакой определенной позиции, никакого постоянного убежища, которое он обязан всегда и во всех случаях защищать.

ЧАСТЬ IX

Но если апостериорный аргумент связан с таким количеством затруднений, сказал Демей, не лучше ли было бы придерживаться простого и возвышенного априорного аргумента, который, предоставляя нам безошибочное демонстративное доказательство, сразу уничтожает всякие сомнения и затруднения? При помощи этого аргумента мы в состоянии доказать также и *бесконечность* божественных атрибутов, которая, как я опасюсь, никогда не может быть обоснована с достоверностью посредством какого-нибудь другого доказательства. Ибо каким образом действие, которое конечно или, насколько это нам известно, может быть конечным, может служить доказательством бесконечной причины? Равным образом и единство божественной природы очень трудно, если не абсолютно невозможно, вывести из простого созерцания произведений природы; даже единообразие плана, если бы оно и было признано, не может уверить нас само по себе в наличии данного атрибута, тогда как априорный аргумент...

Кажется, Демей, перебил Клеант, ты рассуждаешь так, будто преимущества и удобства этого абстрактного

аргумента являются безусловными доказательствами его достоверности. Но по моему мнению, следует сперва выяснить, какой из подобных аргументов ты решил отстаивать, а после этого мы уже постараемся на основании его самого, а не на основании его *полезных* следствий определить, какою ценностью мы должны ему приписать.

Аргумент, который я хочу отстаивать, ответил Демей, обычен. Все, что существует, должно иметь причину, или основание, своего существования, так как, безусловно, невозможно, чтобы какая-либо вещь произвела сама себя или была причиной собственного существования. Таким образом, умозаклячая от действий к причинам, мы или должны продолжать соответствующий ряд все дальше, не приходя ни к какой окончательной причине, или должны в конце концов прибегнуть к некоторой окончательной причине, которая *необходимо* существует. Но нелепость первого предположения может быть доказана следующим образом. В бесконечной цепи или в бесконечном ряде причин и действий каждое отдельное действие определяется к существованию силой действительности той причины, которая ему непосредственно предшествовала, но вся эта вечная цепь, или последовательность, взятая целиком, не определяется и не вызывается ничем; а между тем очевидно, что она требует причины, или основания, так же как всякий единичный объект, начинающий существовать во времени. Вопрос, почему извечно существовала именно эта определенная последовательность причин, а не какая-нибудь другая последовательность или вообще никакая,—этот вопрос не лишен разумного смысла. Если нет необходимо существующего Бытия, то одинаково возможно всякое предположение, которое может быть выдвинуто; и, если бы ничего не существовало извечно, это было бы не более абсурдно, чем то, что существует именно та последовательность причин, которая составляет вселенную. Но что определило к существованию нечто, а не ничто и притом вызывало к бытию именно одну определенную возможность, исключив все остальное? *Внешние причины?* Но предполагается, что их нет. *Случайность?* Но это слово, не имеющее значения. Быть может, *ничто?* Но оно никогда не может ничего произвести. Итак, мы вынуждены прибегнуть к необходимо существующему Бытию, которое заключает в себе *основание* своего существования и не может считаться несуществующим без явного противоречия. Следовательно, такое Бытие есть, иными словами, есть Божество.

Я не предоставляю Филону возможность разоблачить слабость этого метафизического доказательства, сказал Клеант, хотя и знаю, что выискивание возражений составляет для него самое большое наслаждение. Оно кажется мне столь явно необоснованным и в то же время столь незначительным в деле защиты истинного благочестия и религии, что я сам попытаюсь показать его ошибочность.

Я начну с замечания, что претензия демонстративно доказать какой-либо факт или же обосновать его а priori заключает в себе явную нелепость. Только то может быть доказано демонстративно, противоположность чего содержит в себе противоречие. Но ничто из того, что может быть отчетливо представлено, не заключает в себе противоречия. Все, что мы представляем как существующее, можно представить и как несуществующее. Следовательно, нет такого Бытия, несуществование которого заключало бы в себе противоречие; поэтому нет Бытия, существование которого могло бы быть демонстративно доказано. Я выдвигаю этот аргумент как безусловно решающий и готов положить его в основание всего спора.

Заявляют, что Божество есть необходимо существующее Бытие; и эту необходимость его существования стараются объяснить при помощи утверждения, что если бы мы знали всю его сущность, или природу, то убедились бы в том, что для него не существовать так же невозможно, как дважды двум не быть четырем. Но очевидно, что это никогда не может осуществиться, пока наши способности остаются такими же, как теперь. Мы всегда будем в состоянии представить себе несуществующим то, что раньше представляли существующим, и наш ум не может с необходимостью предположить вечное существование какого-нибудь объекта подобно тому, как мы с необходимостью всегда представляем себе, что дважды два составляет четыре. Итак, слова *необходимое существование* не имеют никакого смысла, или, что то же самое, не имеют смысла, исключаящего всякое противоречие.

Но далее, почему материальный мир, согласно этому мнимому объяснению необходимости, не может быть необходимо существующим Бытием? Мы не решаемся утверждать, что нам известны все качества материи; и, насколько мы в состоянии о ней судить, она может заключать в себе некоторые качества, в силу которых —

будь они нам известны — ее несуществование казалось бы нам таким же большим противоречием, как то, что дважды два равняется пяти. Для доказательства того, что материальный мир не есть необходимо существующее Бытие, пользуются, насколько мне известно, всего одним аргументом, и этот аргумент основан на случайности как материи, так и формы мира. Говорят *, «каждую частицу материи можно *представить* уничтоженной, а каждую форму измененной. Следовательно, подобное уничтожение или изменение не невозможно». Но мы, по-видимому, проявим большое пристрастие, если не заметим, что этот аргумент распространяется равным образом и на Божество, насколько мы имеем о нем представление, и что наш ум по крайней мере может вообразить, что Божество не существует или что его атрибуты изменяются. Должно быть, какие-то неизвестные и непредставимые качества ведут к тому, что несуществование Божества кажется невозможным, а его атрибуты неизменными; и нельзя указать никакого основания, почему бы эти качества не могли принадлежать также материи. Поскольку они безусловно неизвестны и непредставимы, то нельзя доказать их несовместимость с материей.

Прибавь к этому, что если мы прослеживаем вечный ряд объектов, то, по-видимому, нелепо спрашивать об их общей причине, или же о первом Творце. Как может иметь причину нечто существующее извечно, если указанное отношение предполагает предшествование во времени и начало существования?

Далее, в такой цепи или в таком ряде объектов каждая отдельная часть обусловлена той, которая ей предшествовала, и обуславливает ту, которая за ней следует. В чем же здесь затруднение? Однако *целое*, говоришь ты, нуждается в причине. Я отвечаю на это, что соединение частей в целое так же, как соединение нескольких отдельных графств в одно королевство или же нескольких отдельных органов в одно тело, совершается исключительно произвольным актом ума и не оказывает никакого влияния на природу вещей. Если бы я указал тебе частные причины каждой единичной частицы материи, которые в совокупности составляют двадцать частиц, то было бы весьма неразумно с твоей стороны, если бы ты после этого спросил меня, какова причина всех двадцати частиц, вместе взятых. Это уже выяснено в достаточной степени в ходе выяснения отдельных причин.

* Д-р Кларк ²¹.

Хотя приведенные тобой, Клеант, доводы вполне могли бы освободить меня от обязанности выдвигать дальнейшие возражения, сказал Филон, но я не могу не остановиться еще на одном соображении. Математики заметили, что произведения 9 всегда образуют или 9, или некоторое меньшее произведение 9, если сложить те цифры, из которых состоят эти первые произведения. Так, из 18, 27, 36, являющихся произведением 9, можно составить 9, сложив 1 и 8, 2 и 7, 3 и 6. 369 тоже является произведением 9, а если сложить 3, 6 и 9, то мы получим 18—меньшее, [чем 369], произведение девяти*. Поверхностный наблюдатель может только восхищаться такой удивительной правильностью, считая ее действием либо случая, либо преднамеренности, но искусный алгебраист тотчас же заключит, что это результат необходимости, и продемонстрирует, что последний всегда должен получаться в силу природы данных чисел. Нельзя ли предположить, спрашиваю я, что весь строй вселенной управляется подобной же необходимостью, хотя никакая человеческая алгебра не может доставить ключ для разрешения данного вопроса? И разве не могло бы случиться так, что будь мы в состоянии проникнуть во внутреннюю природу тел, то, вместо того чтобы восхищаться порядком всех вещей в природе, мы ясно увидели бы, почему безусловно невозможно, чтобы они расположились в ином порядке? Вот как опасно вводить идею необходимости, рассматривая настоящий вопрос! И вот как естественно ведет она к заключению, совершенно противоположному религиозной гипотезе!

Но оставим в стороне все эти абстракции, продолжал Филон, и будем придерживаться более распространенных взглядов. Я решусь сделать еще одно замечание, а именно что²³ априорный аргумент редко кем признавался очень убедительным, разве только людьми с метафизическим складом ума, привыкшими к отвлеченному рассуждению, людьми, знающими из математики, что ум часто ведет нас к истине через туманности и вопреки первой видимости, и перенесшими этот способ мышления на предметы, к которым он не должен был бы применяться. Другие люди, даже весьма здравомыслящие и наиболее склонные к религии, всегда чувствуют какой-то изъян в подобных аргументах, хотя и не могут отчетливо объяс-

* République des Lettres, Août, 1685²².

нить, в чем же он заключается. Это верное доказательство того, что люди всегда заимствовали и всегда будут заимствовать свою религию не из подобного рода рассуждений, а из других источников.

ЧАСТЬ X

Говоря откровенно, ответил Демей, я придерживаюсь того мнения, что каждый человек, так сказать, чувствует истину религии своим сердцем и скорее сознание собственной ограниченности и бессилия, чем какие-либо рассуждения, побуждает его к необходимости искать покровительства у того существа, от которого зависят и он сам, и вся природа. Даже в лучшие моменты нашей жизни ей настолько присуща тревога или скука, что одно лишь будущее является предметом всех наших надежд и страхов. Мы непрестанно устремляем свой взор вперед и стараемся при помощи молитв, благоговения и жертв умиловить те неведомые силы, которым, как мы знаем из опыта, бывает так легко удручать и угнетать нас. Несчастные мы создания! Где бы стали мы искать убежища от бесчисленных жизненных зол, если бы религия не указывала нам путей искупления и не умеряла тех ужасов, которые непрестанно волнуют и мучат нас?

Я действительно уверен, сказал Филон, что наилучший и даже единственный способ пробудить в каждом человеке должное религиозное сознание—это вызвать в нем правильные представления о людских бедствиях и человеческой порочности. А для данной цели более необходимы дар красноречия и сильное воображение, чем способность к рассуждению и аргументации. Разве необходимо доказывать то, что каждый чувствует в себе самом? Нужно только дать нам почувствовать это по возможности более непосредственно и живо.

Люди, в самом деле, достаточно убеждены в этой великой и печальной истине, ответил Демей. Жизненные бедствия, человеческие несчастья, общая испорченность нашей природы, не дающее нам удовлетворения наслаждение удовольствиями, богатством, почестями—все эти выражения стали чуть ли не поговорками во всех языках. И как можно сомневаться в том, что признано всеми людьми на основании своего непосредственного чувства и опыта?

В данном отношении, заметил Филон, ученые совершенно согласны с простым народом; во всех сочинениях,

как *духовных*, так и *светских*, вопрос о человеческих бедствиях всегда трактовался с самым патетическим красноречием, какое только могут внушить скорбь и печаль. Поэты, которые не придерживаются какой-либо системы, а высказываются под влиянием чувства и свидетельства которых благодаря этому особенно авторитетны, дают нам множество такого рода образов. От Гомера до д-ра Юнга ²⁴ все это вдохновенное племя всегда отдавало себе отчет в том, что никакое иное изображение вещей не будет соответствовать чувству и наблюдениям каждого отдельного человека.

Что касается авторитетов, заметил Демей, то за ними нет нужды далеко ходить. Окинь взором библиотеку Клеанта; я осмелюсь утверждать, что, за исключением авторов по специальным наукам, например по химии или ботанике, авторов, не имеющих случая трактовать человеческую жизнь, среди этих бесчисленных писателей вряд ли найдется хоть один, у которого сознание людских бедствий не исторгло бы в том или ином месте его сочинений жалобы на них или признания их. По крайней мере все шансы на стороне данного предположения, и, насколько я помню, ни один автор никогда не доходил до того, чтобы отрицать это.

Прошу извинения, сказал Филон, Лейбниц это отрицал ²⁵, и, возможно, он был первым из тех *, кто решился высказать такое смелое и парадоксальное мнение, по крайней мере первым из тех, кто сделал его существенной частью своей философской системы.

Но именно в силу того, что он был первым, отвечал Демей, разве не мог он заметить свою ошибку? Разве это такой вопрос, в котором философы могут надеяться на новые открытия, особенно в столь поздний век? И может ли кто-нибудь питать надежду при помощи простого отрицания (ибо этот вопрос вряд ли допускает рассуждения) опровергнуть единогласное свидетельство всего человеческого рода, свидетельство, основанное на ощущении и самонаблюдении?

И почему человек, добавил он, должен претендовать на исключение из участи всех других живых существ? Вся земля, поверь мне, Филон, проклята и осквернена. Беспрестанная война происходит между всеми живыми су-

* Этот взгляд отстаивался еще до Лейбница д-ром Кингом ²⁶ и некоторыми другими, из которых никто, однако, не пользовался такой великой славой, как этот немецкий философ.

ществами. Потребность, голод, нужда подстрекают сильных и храбрых; боязнь, беспокойство, ужас терзают слабых и немощных. Уже само появление на свет причиняет мучения новорожденному и его несчастной матери. Слабость, немощь, бедствия сопровождают каждый период этой жизни, и конец ее связан с ужасом и агонией.

Заметь также, сказал Филон, какое необычайное искусство прилагает природа к тому, чтобы отравить жизнь всякого живого существа. Более сильные охотятся на более слабых и держат их в вечном ужасе и страхе. Более слабые в свою очередь часто преследуют более сильных, надоедают им и изводят их без устали. Посмотри на бесчисленное племя насекомых, которые или размножаются на теле животных, или, летая вокруг, вонзают в них свое жало. Но есть насекомые еще меньше, в свою очередь мучающие первых. Итак, и справа и слева, и спереди и сзади, и сверху и снизу каждое животное окружено врагами, которые непрестанно стараются измучить и уничтожить его.

Только человек, сказал Демей, является, по-видимому, в некоторой степени исключением из этого правила, ибо при помощи объединения в общество он может без труда побеждать львов, тигров и медведей, которые, обладая от природы большей силой и ловкостью, легко могли бы сделать его своей добычей.

Напротив, вскричал Филон, именно здесь более всего проявляются единообразие и равномерность правил природы! Человек может, правда, путем объединения с себе подобными превзойти всех своих *действительных* врагов и сделаться господином над всем миром животных; но разве он не восстанавливает тотчас же против себя *воображаемых* врагов — демонов своей фантазии, которые терзают его суеверными страхами и отравляют всякое наслаждение жизнью? Всякое его удовольствие, как он воображает, становится в их глазах преступлением; принимаемая им пища, отдых, которым он пользуется, возбуждают в них подозрение и чувство обиды; даже его сон и сновидения доставляют ему новую пищу для боязни и страха; даже смерть — его прибежище от всех других зол — возбуждает в нем только ужас перед бесконечными и бесчисленными страданиями; и вряд ли волк больше приводит в трепет робкое стадо, чем суеверие — боязливую душу несчастных смертных.

Кроме того, Демей, обрати внимание на следующее: то самое общество, при помощи которого мы покоряем диких животных, наших естественных врагов, каких только

новых врагов не выдвигает оно против нас! Каких только печалей и бедствий оно нам не причиняет! Человек — величайший враг человека. Притеснения, несправедливость, презрение, бесчестие, насилие, возмущение, война, клевета, измена, обман — при помощи всего этого люди взаимно терзают друг друга, и они скоро привели бы образованное ими общество к разложению, если бы не боялись еще бóльших зол, которыми должен сопровождаться его распад.

Но хотя эти нападения извне, которым мы подвергаемся со стороны животных, людей, всех враждебных нам стихий, сказал Демей, и образуют ужасный каталог страданий, все же они ничто в сравнении с теми страданиями, которые возникают внутри нас вследствие расстроенного состояния нашего духа и тела. Сколько людей мучительно томятся в болезнях! Послушайте патетическое перечисление этих болезней у великого поэта:

Нарывы, камни в печени и спазмы,
Безумство буйное, тупая безучастность,
Томление сухотки, бредни лунатизма,
И дряхлость, и чума, вокруг сеющая гибель...
Ужасны были корчи, стоны; безуданно
Отчаянье от ложа к ложу пролетало.
И, над страдальцами стрелою потрясая,
Смерть медлила разить... они же созерцали
В ней благо высшее, последнюю надежду²⁷.

Душевные расстройства, продолжал Демей, хотя и более скрыты, однако, быть может, не менее ужасны и мучительны. Раскаяние, стыд, печаль, ярость, разочарование, боязнь, страх, подавленность, отчаяние — кому и когда удавалось прожить жизнь без жестоких нашествий со стороны этих тиранов? Многие ли испытывали когда-либо более приятные чувства? Труд и бедность, столь ненавистные каждому, являются вечным уделом большинства людей; а те немногие привилегированные лица, которые наслаждаются достатком и богатством, никогда не достигают удовлетворения или же истинного счастья. Все жизненные блага, взятые вместе, не сделали бы человека вполне счастливым, но все, вместе взятые, бедствия и почти каждое из них в отдельности могли бы сделать его поистине несчастным (а кто может быть свободным от всех бедствий?); мало того, часто даже отсутствия какого-нибудь блага (а кто может обладать всеми благами?) достаточно для того, чтобы сделать жизнь обременительной.

Если бы в этом мире внезапно очутился кто-нибудь из чужих миров, я показал бы ему в качестве образчика

жизненных бедствий госпиталь, наполненный больными, тюрьму, набитую преступниками и должниками, поле битвы, усеянное трупами, флот, тонущий в океане, народ, подавленный тиранией, изнемогающий от голода или от моровой язвы. Но куда бы я его повел, чтобы показать радостную сторону жизни и дать ему представление о ее удовольствиях? На бал, в оперу, ко двору? Да ведь он подумал бы, и вполне правильно, что я лишь показал ему новый вид несчастья и печали.

На все эти разительные примеры, сказал Филон, можно ответить лишь таким оправданием, которое только усугубляет обвинение. Почему, спрашиваю я, все люди во все времена беспрестанно жаловались на жизненные бедствия?.. У них нет на это основания, отвечает кто-нибудь; эти жалобы — результат их неудовлетворенной, ропщущей, боязливой природы... Но возможно, отвечаю я, имеется более существенное основание для их бедствий, чем только дурной нрав?

Если же они действительно так несчастны, как заявляют, говорит мой противник, для чего же они продолжают жить?

Жизнь тяготит нас, смерть страшит...

Вот та тайная цепь, которая нас держит, говорю я. Ужас, а не надежда на счастье заставляет нас продолжать наше существование.

Все это, может возразить мой собеседник, только ложная изнеженность, которую разрешают себе немногие утонченные умы и вследствие которой такие жалобы распространяются среди всего человеческого рода... А что такое эта изнеженность, которую ты порицаешь? — спрошу я. Разве она не является только большей чувствительностью ко всем удовольствиям и страданиям жизни? И если человек более нежного, более утонченного нрава, будучи более восприимчивым, чем все остальные, вследствие этого лишь более несчастен, то какое суждение можем мы составить о человеческой жизни вообще?

Пусть люди успокоятся, говорит наш противник, и им будет хорошо. Они сами добровольные создатели своего несчастья... Нет, отвечаю я, за спокойствием всегда следует мучительная скука, деятельность же и честолюбие сопровождаются разочарованием, досадой и тревогой.

Мне приходилось замечать у других кое-что из того, что ты перечислил, сказал К л е а н т, но сознаюсь, что сам я почти не чувствую ничего подобного, и надеюсь, что все это не так распространено, как ты изображаешь.

Если ты не испытываешь на себе человеческого злополучия, воскликнул Демей, то я могу поздравить тебя, как счастливое исключение. Другие люди, по-видимому даже наиболее счастливые, не стыдились изливать свои жалобы в самых грустных выражениях. Послушаем баловня судьбы, великого императора Карла V, в тот момент, когда он, утомленный человеческим величием, передал все свои обширные владения в руки сына²⁸. В последней речи, которую он произнес по поводу этого знаменательного события, он публично признался, что *все величайшее благоденствие, когда-либо им испытанное, было смешано с таким количеством невзгод, что он поистине может сказать: я никогда не испытывал удовлетворения, никогда не был доволен*. Но дала ли ему уединенная жизнь, в которой он искал убежище, большее счастье? Если можно верить свидетельству его сына, раскаяние стало мучить его в первый же день отречения.

Цицерон, начав с малого, достиг высшего блеска и высшей славы, тем не менее его письма к друзьям и философские речи содержат самые патетические жалобы на жизненные бедствия. И в согласии со своим личным опытом он выводит Катона, великого, покровительствуемого судьбой Катона, который заявляет в преклонном возрасте, что, если бы ему предложили новую жизнь, он отказался бы от этого дара.

Спросите самих себя, задайте вопрос вашим знакомым, хотели бы они снова пережить последние десять или двадцать лет своей жизни. Нет! Но следующие двадцать будут лучше, говорят они.

В надежде испытать хотя б на склоне лет
То счастье, что не дал им юных сил расцвет²⁹.

Таким образом, в конце концов оказывается (так велика бедственность человеческой судьбы, она примиряет даже противоречия!), что люди одновременно жалуются и на кратковременность жизни, и на ее суетность и скорбь.

Можешь ли ты, Клеант, сказал Филон, после всех этих соображений, а также бесконечного числа других, которые могут прийти на ум, все же настаивать на своем антропоморфизме и утверждать, что моральные атрибуты Божества—его справедливость, благожелательность, милосердие, правдивость—по своей природе одинаковы с соответствующими добродетелями у людей? Мы допускаем, что божественная сила бесконечна: все, чего Бог желает, исполняется. Но ни человек, ни другие живые

существа не счастливы, следовательно, он не желает их счастья. Его мудрость беспредельна, он никогда не ошибается в выборе средств для достижения цели; но общий ход природы не приспособлен к счастью людей или животных, а следовательно, он не установлен ради этой цели. Во всей области человеческого знания нет заключений более достоверных и непогрешимых, чем только что изложенные. В каком же тогда отношении благожелательность и милосердие Божества походят на благожелательность и милосердие людей?

Старые вопросы Эпикура еще остаются без ответа. Может быть, Божество хочет, но не может предотвратить зло? Значит, оно не всемогуще. Если же оно может это сделать, но не хочет, значит, оно недоброжелательно. Если же оно и хочет и может, то откуда же берется зло?

Ты, Клеант, приписываешь природе намерения и цели (и я думаю, что ты прав). Но скажи, пожалуйста, какова же цель того изумительного изобретения, того устройства, которые она вложила во все живое? Исключительно сохранение индивидов и продолжение вида. Для ее цели, по-видимому, достаточно просто сохранить известный вид во вселенной, и она нисколько не заботится о счастье составляющих его членов. Для последней цели нет никакого средства, нет механизма, исключительно приспособленного к доставлению удовольствия или благополучия, нет запаса чистой радости, чистого удовлетворения, нет такой милости, которая не сопровождалась бы какой-нибудь нуждой или потребностью. Во всяком случае немногие явления этого рода перевешиваются противоположными, гораздо более значительными.

Наша способность воспринимать музыку, гармонию и вообще всякую красоту дает нам удовольствие; не будучи абсолютно необходимой для поддержания и продолжения вида. Но какие мучительные страдания приходится нам терпеть, с другой стороны, от подагры, камней, мигрени, зубной боли, ревматизма, причем вред, наносимый этими болезнями животному механизму, или незаметен, или непоправим. Веселье, смех, игра, шутки — все это, по-видимому, даровые удовольствия, не преследующие никаких дальнейших целей; хандра, меланхолия, недовольство, суеверие — это такого же рода страдания. В чем же проявляется божественная благожелательность, как понимаете ее вы, антропоморфисты? Только мы, мистики, как тебе заблагорассудилось нас назвать, можем

объяснить это странное смещение явлений, выводя его из бесконечно совершенных, но непостижимых атрибутов.

Итак, Филон, наконец-то ты обнаружил свои намерения, сказал с улыбкой Клеант. Твое продолжительное согласие с Демеем, по правде сказать, несколько удивляло меня, но теперь я вижу, что ты все время устраивал против меня тайный подкоп. Я должен сознаться, что теперь ты напал на предмет, достойный присущего тебе благородного духа противоречия и протеста. Если ты можешь защитить данное положение, т.е. доказать, что человечество несчастно или порочно, сразу будет положен конец всякой религии, ибо стоит ли определять естественные атрибуты Божества, пока его моральные атрибуты еще сомнительны и недостоверны?

В тебе, ответил Демей, очень легко возбуждают недоверие даже самые невинные мнения, которые пользуются наиболее всеобщим признанием даже среди религиозных и набожных людей. В высшей степени удивительно слышать, что в такого рода общих положениях, как порочность и злополучие человека, усматриваются ни более ни менее как атеизм и нечестие. Разве все благочестивые духовные лица и проповедники, упражнявшие свое красноречие в связи со столь благодарной темой, не решили без особых усилий все связанные с данной темой затруднения? Этот мир лишь точка в сравнении со вселенной; эта жизнь лишь мгновение в сравнении с вечностью. Поэтому явления, несущие в себе зло в данное время, освобождаются от него в других областях и в другой, будущий период существования. Таким образом, людям открывается более широкий взгляд на вещи, они видят все сцепление общих законов и с благоговением открывают благожелательность и справедливость Божества среди запутанных и неясных проявлений его провидения.

Нет, отвечал Клеант, нет! Эти произвольные предположения никогда не могут быть допущены, так как они противоречат видимым и неопровержимым фактам. Откуда можем мы знать о любой причине, как не на основании ее известных нам действий? Как может быть доказана любая гипотеза, если не при помощи воспринимаемых явлений? Обосновывать одну гипотезу посредством другой — значит возводить воздушные замки; самое большее, чего мы в состоянии достигнуть при помощи таких предположений и фикций, — это удостовериться в простой возможности нашего мнения, но мы никогда не можем при данных условиях установить его реальность.

Единственный способ доказать благожелательность Божества (и я охотно объявляю себя приверженцем этого способа) состоит в абсолютном отрицании несчастья и порочности людей. Твое изображение этих свойств преувеличено; твои меланхолические взгляды по большей части относятся к области воображения; твои выводы противоречат фактам и опыту. Здоровье, удовольствие и счастье более распространены, чем болезнь, страдание и несчастье; и взамен одной испытываемой нами невзгоды мы получаем в общей сложности сотню наслаждений.

Если мы даже станем на твою точку зрения, которая, однако, в высшей степени сомнительна, ответил Филон, ты все же должен будешь признать, что, хотя страдание встречается не так часто, как удовольствие, оно несравненно сильнее и продолжительнее. Один час страдания способен превзойти день, неделю, месяц наших обычных пресных удовольствий. А сколько дней, недель и месяцев проводятся многими людьми в самых острых мучениях? Удовольствие вряд ли может когда-либо достигнуть степени экстаза и упоения, и оно никогда не бывает в состоянии удержаться в течение некоторого времени на высшей ступени интенсивности. Жизненные силы падают, нервы ослабевают, организм расстраивается, и наслаждение быстро вырождается в усталость и неудовольствие. Но страдание, Боже милостивый, как часто переходит оно в пытку и смертельную муку, и чем дольше оно продолжается, тем больше приобретает характер истинно смертельной муки и пытки. Терпение истощается, мужество ослабевает, тоска охватывает нас, и наше бедственное состояние может быть прекращено только посредством уничтожения его причины или при помощи другого события, которое является единственным исцелением от всякого зла, но которое благодаря присущему нам ослеплению внушает нам еще больший ужас, еще большую тревогу.

Однако, продолжал Филон, чтобы не останавливаться дальше на этих положениях, хотя они в высшей степени очевидны, достоверны и важны, я позволю заметить тебе, Клеант, что ты направил спор по очень опасному пути и незаметно для себя вводишь полный скептицизм применительно к самым существенным положениям как естественной теологии, так и теологии откровения. Как! Нет иного способа достоверно обосновать религию, помимо допущения благополучия человеческой жизни и признания, что постоянное существование даже в нашем мире со всеми нашими настоящими страданиями, немощами,

огорчениями и глупостями желательно и заманчиво! Но это противоречит чувствам и опыту каждого; это противоречит твердо установленному авторитету, который ничем не может быть подорван. Никакие неоспоримые доказательства не могут быть когда-либо выставлены против указанного авторитета, да ты и не в состоянии сопоставить, взвесить и сравнить все страдания и все удовольствия, встречающиеся в жизни всех людей и животных. И таким образом, основывая всю свою религиозную систему на одном положении, которое по самой своей природе навсегда должно остаться недостоверным, ты втихомолку признаешь, что и сама твоя система тоже недостоверна.

Но если даже допустить то, чему никто никогда не поверит или чего ты по крайней мере никогда не в силах будешь доказать, а именно что счастье всего живущего или по меньшей мере счастье людей в здешней жизни превосходит их несчастья, то этим ты еще ничего не достигнешь, ибо не этого мы во всяком случае ожидаем от бесконечной силы, бесконечной мудрости и бесконечной благодати. Почему в мире вообще существует несчастье? Конечно, не в силу случайности. Значит, вследствие какой-нибудь причины? Быть может, вследствие намерения Божества? Но ведь оно безусловно благожелательно. Значит, вопреки его намерению? Но оно всемогуще. Ничто не может поколебать основательность данного рассуждения, столь краткого, ясного и решающего, разве только утверждение, что эти вопросы превосходят человеческие способности и что наши обычные мерила истины и лжи неприложимы к ним; а это — положение, которое я все время отстаивал, но которое ты с самого начала отверг с презрением и негодованием.

Но пока что я еще воздержусь от того, чтобы искать убежища в этой укрепленной позиции, ибо не думаю, чтобы когда-либо удалось заставить меня отступить к ней. Я допущу, что страдание или несчастье человека *совместимо* с бесконечной силой и благодатью Божества, даже в том смысле, как ты понимаешь указанные атрибуты. Что же ты выиграешь от всех этих уступок? Простая возможность совместимости еще недостаточна. Ты должен *доказать* эти чистые, ни с чем не смешанные и неоспоримые атрибуты, выведя их из смешанных, спутанных явлений настоящего мира, и только из них одних. Поистине многообещающее предприятие! Даже если бы явления были чистыми и не-смешанными, то, будучи конечными, они оказались бы

недостаточными для данной цели, а тем более коль скоро среди них царит такое несогласие, такой разлад.

Здесь, Клеант, я чувствую себя свободным в своей аргументации, здесь я торжествую. Раньше, когда мы спорили о естественных атрибутах [Божества], интеллекте и преднамеренности, мне требовалось все мое скептическое и метафизическое хитроумие, чтобы ускользнуть от тебя. Во многих отношениях вселенная и ее части, в особенности же последние, с такой непреодолимой силой поражают нас красотой и приспособленностью конечных причин, что все возражения против этого кажутся простыми хитросплетениями и софизмами (чем они, думается мне, и являются в действительности); и трудно даже себе представить, как мы могли придавать им хоть какое-нибудь значение.

Но нет такой стороны в человеческой жизни или же в судьбе человека, на основании которой мы могли бы без величайшей натяжки вывести моральные атрибуты [Божества] или узнать ту бесконечную благожелательность, связанную с бесконечной силой и мудростью, которые мы можем узреть очами одной только веры. Теперь твой черед взяться за работу и отстоять свои философские хитросплетения вопреки предписаниям здравого смысла и опыта.

ЧАСТЬ XI

Я не стыжусь признаться, сказал Клеант, что частое повторение слова *бесконечный*, с которым мы постоянно встречаемся у всех писателей-богословов, порой внушало мне подозрение: нет ли в нем привкуса скорее панегирика, нежели философии, и не лучше ли служили бы мы целям разума и даже религии, если бы довольствовались более точными и умеренными выражениями. Слова *достойный поклонения, превосходный, превеликий, мудрый и святой* в достаточной степени удовлетворяют воображение людей, а все дальнейшее, не говоря уже о том, что оно ведет к нелепостям, не оказывает никакого влияния на аффекты или чувства. Так, в данном случае, если мы откажемся от всякой аналогии с человеком, к чему ты, Демей, по-видимому, склоняешься, я боюсь, что мы откажемся и от всякой религии и не сохраним никакого представления о великом объекте нашего поклонения. Если же мы сохраним аналогию с человеком, то должны будем навсегда отказаться от возможности примирить

малейшее проявление зла во вселенной с бесконечными атрибутами; еще менее можем мы вывести последние, исходя из первого. Но если мы предположим, что Творец природы обладает ограниченным совершенством, хотя последнее и значительно превосходит совершенство людей, то можно будет дать удовлетворительное объяснение существованию естественного и морального зла, а также выяснить и поставить на подобающее место всякое из ряда вон выходящее явление. В таком случае меньшее зло может быть избрано во избежание большего; с неудобствами можно примириться для того, чтобы достичь желанной цели,—словом, благожелательность, управляемая мудростью и ограниченная необходимостью, может произвести именно такой мир, каким является настоящий. Вот ты, Филон, всегда так быстро подыскиваешь новые точки зрения, соображения и аналогии; я с удовольствием, не прерывая тебя, выслушал бы полностью твое мнение об этой новой теории, и, если она окажется заслуживающей нашего внимания, мы можем потом, на досуге, придать ей должную форму.

Мое мнение, сказал Филон, не стоит того, чтобы из него делать тайну, и поэтому я без всяких церемоний изложу все, что приходит мне в голову по поводу данного вопроса. Я думаю, надо признать следующее: если бы весьма ограниченный ум, который, как мы предположим, совершенно незнаком со вселенной, был уверен, что она является произведением очень благого, мудрого и могущественного, хотя и ограниченного, Существа, то он *предварительно* на основании собственных предположений образовал бы о ней представление, весьма отличное от того, какое мы получаем из опыта, и не смог бы никогда вообразить, исходя исключительно из известных ему атрибутов причины, что действие может быть полно всяких пороков, бедствий и беспорядка, как это показывает нам жизнь. Предположим теперь, что данное лицо перенесено в этот мир, все еще будучи уверенным, что последний есть творение какого-то великого и благожелательного существа; возможно, оно было бы поражено разочарованием, но ни за что не отказалось бы от своего первоначального верования, если бы последнее было основано на очень веской аргументации. Ибо ограниченный ум должен сознавать собственную слепоту, собственное невежество и допускать, что возможны разнообразные объяснения тех явлений, которые навсегда останутся недоступными его пониманию. Но предположим, как в действительности и обстоит дело с человеком,

что это существо предварительно не уверено в существовании высшего благожелательного и могущественного разума, а должно приобрести такое верование на основании способа проявления вещей. Это совершенно меняет дело, ибо для подобного заключения оно никогда не найдет основания. Оно может быть даже убеждено в узости границ своего ума, но это не поможет ему сделать заключение о благости высших сил, поскольку оно должно сделать это заключение на основании того, что ему известно, а не того, чего оно не знает. Чем более ты будешь преувеличивать его слабость и невежество, тем более недоверчивым ты его сделаешь и тем сильнее возбудишь в нем подозрение, что такие предметы превосходят пределы его способностей. Поэтому ты должен будешь рассуждать с ним, исходя из одних только известных ему явлений, и отказаться от всякого произвольного предположения, от всяких догадок.

Если бы я показал тебе дом или дворец, где не было бы ни одной удобной или приятной комнаты и где окна, двери, камин, коридоры, лестницы да и вообще все расположение постройки являлось бы лишь источником шума, беспорядка, утомления, темноты, крайнего холода или жары, ты бы, конечно, не одобрил такого устройства, не входя в его дальнейшее рассмотрение. Архитектор напрасно старался бы изодрать свое остроумие, доказывая тебе, что если бы та дверь или это окно были изменены, то возникли бы еще большие неудобства. Его замечания, вероятно, были бы справедливы, так как изменение одной части при сохранении других частей строения могло бы только увеличить неудобства последнего. Но ты все-таки остался бы верен своему общему утверждению, что архитектор при достаточном искусстве и доброй воле мог бы составить такой план целого и так приспособить друг к другу отдельные его части, что все эти неудобства или большая их часть могли быть устранены. Его и даже твое собственное неведение относительно данного плана никак не смогли бы убедить тебя в невозможности такового. Если ты найдешь много недостатков и несообразностей в постройке, то всегда, не входя даже в детали, обвинишь архитектора.

Словом, я повторяю свой вопрос: отличается ли мир, рассматриваемый в общем, так, как он является нам в этой жизни, от того мира, которого человек или вообще ограниченное существо могло бы *заранее* ожидать от весьма могущественного, мудрого и благожелательного Божества? Было бы странным предубеждением с нашей стороны утверждать противное.

А отсюда я делаю вывод: сколь бы ни был мир совместим при допущении некоторых гипотез и предположений с идеей такого Божества, он никак не может дать нам права на заключение о существовании последнего. Безусловно, отрицается не эта совместимость, а только заключение. Возможно, для доказательства совместимости достаточно некоторых предположений, особенно если исключить бесконечность из числа божественных атрибутов, но они никак не могут служить основанием для какого-либо заключения.

По-видимому, существуют *четыре* условия, от которых зависят все или большая часть зол, терзающих чувствующие существа, и не исключена возможность того, чтобы все эти условия не были необходимыми и неизбежными. Мы так мало знаем что-либо помимо обычной жизни, так мало знаем даже ее саму, что по отношению к устройству вселенной нет такого, даже самого дикого, предположения, которое не могло бы быть правильным, и нет такой, даже вполне допустимой, догадки, которая не могла бы быть ошибочной. Единственное, что подобает человеческому уму при столь глубоком неведении и темноте,—это быть скептическим или по крайней мере осторожным и не принимать никакой гипотезы, в особенности же такой, которая не подтверждается даже видимостью вероятности. Но так и обстоит, по-моему, дело со всеми причинами зла и со всеми условиями, от которых оно зависит. Ни одно из последних не кажется человеческому разуму хоть сколько-нибудь необходимым или неизбежным, и мы не можем предполагать их таковыми, если только не дадим крайней воли своему воображению.

Первым условием, вызывающим зло, является та организация, то устройство всего животного мира, в силу которого страдания наравне с удовольствиями служат для того, чтобы побуждать все существа к деятельности и заставлять их бдительно относиться к великому делу самосохранения. Правда, человеческому уму кажется достаточным для этой цели наличие одного удовольствия в его различных степенях. Все животные могли бы постоянно пребывать в состоянии удовольствия. Побуждаемые какой-нибудь естественной потребностью, например жаждой, голодом, усталостью, они могли бы чувствовать вместо страдания уменьшение удовольствия, и это уменьшение могло бы заставить их искать предмет, необходимый для их существования. Люди ищут удовольствий так же усиленно, как избегают страданий, по крайней мере они могли бы быть организованы таким

образом. Итак, по-видимому, ясно, что есть возможность поддерживать течение жизни без страдания. Так для чего же хоть одно животное должно когда-либо испытывать это ощущение? Если животные могут быть свободными от него на час, они могли бы быть и навсегда освобождены от него; ведь для того чтобы произвести это чувство, требовалось точно такое же особое приспособление органов, как и для того, чтобы снабдить животных зрением, слухом или каким-либо другим внешним чувством. Так неужели нам следует предположить без всякого видимого на то основания, что такое приспособление необходимо, и пользоваться этим предположением как в высшей степени достоверной истиной для дальнейших построений?

Однако способность испытывать страдание сама по себе еще не порождает бы таковое, не будь налицо *второго* условия, а именно управления миром при помощи общих законов, что, по-видимому, отнюдь не является необходимым для весьма совершенного Существа. Правда, если бы каждая отдельная вещь направлялась различными волевыми импульсами, течение природы постоянно нарушалось бы и ни один человек не мог бы пользоваться своим разумом для ведения житейских дел. Но разве другие волевые импульсы не могли бы исправить это неудобство? Словом, разве Божество не могло бы уничтожить все зло, где бы оно ни находилось, и произвести все блага без всякого приготовления, без длинного ряда причин и действий?

Кроме того, мы должны принять во внимание, что при настоящем устройстве мира течение природы хотя и предполагается в высшей степени правильным, однако не кажется нам таковым: многие явления оказываются недостоверными, а многие обманывают наши ожидания. Здоровье и болезнь, затишье и буря, а также бесконечное количество других случайностей, причины которых неизвестны и изменчивы, оказывают большое влияние как на судьбу отдельных лиц, так и на благоденствие обществ; и воистину вся человеческая жизнь до известной степени зависит от таких случайностей. Поэтому Существо, знакомое с тайными движущими пружинами вселенной, легко может при помощи отдельных проявлений воли обратить все эти случайности на благо человечества и сделать весь мир счастливым, не обнаружив себя ни в каком действии. Флот, назначение которого полезно для общества, всегда мог бы встречать попутный ветер; хорошие государи могли бы наслаждаться крепким здоровьем и долголетней жизнью; люди, рожден-

ные для власти и могущества, могли бы обладать хорошим характером и добродетельными наклонностями. Несколько подобных событий, правильно и мудро направленных, изменили бы весь облик мира и вместе с тем с внешней стороны не более нарушили бы ход природы и внесли бы смуту в деяния людей, чем это делает нынешнее устройство вещей с его скрытыми, изменяющимися и сложными причинами. Несколько едва заметных черт, проведенных в мозгу Калигулы, пока он еще находился в младенчестве, могли бы превратить его в Траяна; одна волна, слегка поднявшаяся над другими, могла бы, похоронив Цезаря и его удачи на дне моря, вернуть свободу значительной части человечества. Насколько мы знаем, могут быть веские основания, в силу которых провидение избегает такого вмешательства, но они нам неизвестны. И хотя одного предположения, что такие основания существуют, может быть достаточно для того, чтобы *спасти* заключение о божественных атрибутах, однако его, конечно, недостаточно для *обоснования* этого заключения.

Если всем в мире управляют общие законы и если животные наделены восприимчивостью к страданию, то, по-видимому, вряд ли возможно, чтобы при различных столкновениях материи, а также при разнообразных совместных действиях и взаимном противодействии общих законов иногда не возникало зло. Но это зло было бы очень редким, не будь налицо того *третьего* условия, которое я намеревался упомянуть, а именно той крайней бережливости, с которой все силы и способности распределены между отдельными существами. Органы и способности всех животных так хорошо приспособлены друг к другу и так пригодны к сохранению этих животных, что, насколько мы знаем из истории или предания, по-видимому, еще ни один вид животных не вымер окончательно во вселенной. У каждого животного есть все нужные для него способности, но оно наделено этими способностями с такой тщательной экономией, что сколько-нибудь значительное их уменьшение должно привести его к полной гибели. При сильном развитии одной способности всегда замечается пропорциональное ослабление других. Животным, обладающим особой быстротой бега, обычно недостает силы; животные, обладающие и тем и другим, или отличаются несовершенством одного из [внешних] чувств, или же обременены рядом настоятельных потребностей. Человеческий род, главное преимущество которого состоит в разуме и проницательности, более всех отягощен своими

потребностями и более всех обойден телесными преимуществами; он не снабжен ни одеждой, ни оружием, ни пищей, ни жилищем, ни какими-либо жизненными удобствами, помимо тех, которым он обязан собственному умению и прилежанию. Словом, природа, по-видимому, в точности рассчитала все потребности своих созданий и подобно *строгому хозяину* снабдила их лишь немного бóльшим количеством сил и способностей, чем то, которого едва достаточно для удовлетворения этих потребностей. *Снисходительный отец* одарил бы свое создание бóльшим запасом, чтобы предохранить его от случайностей и обеспечить ему счастье и благополучие при самом неблагоприятном стечении обстоятельств. Жизненный путь не пролегал бы среди стольких пропастей, что малейшее отступление от истинной тропы, совершенное по ошибке или по необходимости, неминуемо должно вовлекать нас в бедствия и вести к гибели. Некоторый запас, или фонд, был бы оставлен для обеспечения счастья; силы и потребности не были бы приведены в соответствие друг другу с такой крайней экономией. Творец природы невообразимо могуществен; предполагается, что сила его огромна, если не вовсе не исчерпаема, и, насколько мы можем судить, нет никаких оснований для того, чтобы он должен был соблюдать столь строгую бережливость по отношению к своим созданиям ³⁰. Если бы его сила была крайне ограниченной, то лучше было бы создать меньшее количество животных и одарить их бóльшим запасом средств для достижения счастья и самосохранения. Никогда не признают разумным строителя, берущегося за осуществление плана, которого он не может довести до конца из-за недостатка материала.

Для исцеления большинства зол человеческой жизни я не требую того, чтобы человек обладал крыльями орла, быстротой оленя, силой быка, когтями льва, кожей крокодила или носорога; еще менее требую я для него мудрости ангела или херувима. Я довольствуюсь увеличением какой-нибудь одной силы или способности его души; пусть у него будет бóльшая склонность к прилежанию и труду, бóльшая живость и активность духа, более постоянное расположение к деятельности и трудолюбию. Пусть весь человеческий род от природы будет обладать таким прилежанием, которого многие отдельные личности достигают при помощи привычки и размышления. Непосредственным и необходимым результатом такой способности будут самые благие последствия без всякой примеси зла. Почти все моральные,

равно как и физические, бедствия человеческой жизни происходят от лености, и если бы наш род благодаря изначальному строению нашего организма был избавлен от указанного порока или слабости, то результатом этого тотчас же явились бы совершенная обработка земли, развитие искусств и мануфактур, тщательное исполнение всякой служебной функции и обязанности. Люди сразу и в совершенстве смогли бы достичь того общественного состояния, которое столь несовершенным образом достигается при помощи наиболее благоустроенного правления. Но так как прилежание есть способность, и притом наиболее ценная из всех, то природа, следуя своим обычным правилам, решила очень скудно одарить ею людей и скорее строго наказывать их за недостаток данного качества, чем награждать за достигнутые ими результаты. Она так устроила организм человека, что только самая крайняя нужда может заставить его работать; и она пользуется всеми другими его недостатками, чтобы побороть, по крайней мере хоть отчасти, недостаток прилежания и снабдить его хоть долей той способности, которой она сочла нужным изначальным лишить его. Согласитесь, что наши требования в данном случае очень скромны, а потому и весьма разумны. Если бы мы требовали обладания более высокой проницательностью и способностью суждения, более тонким пониманием красоты, большей чуткостью к благожелательности и дружбе, нам можно было бы еще возразить, что мы стремимся к нечестивому нарушению порядка природы и хотим подняться на более высокую ступень в ряду существ, что дары, нами требуемые, не соответствуют нашему положению и состоянию и потому были бы губительны для нас. Но жестоко, я осмеливаюсь повторить это, жестоко, что, помещенные в мир, столь преисполненный нужды и лишений, в мир, где почти каждое существо, почти каждая стихия или враждебны нам, или отказывают нам в своей помощи, мы должны, кроме того, бороться еще со своим нравом и оказываемся лишенными той способности, которая одна только и может защитить нас от этих бесчисленных зол.

Четвертым условием, порождающим всякое бедствие и зло во вселенной, является неточность в работе всех начал и принципов великого механизма природы. Надо признаться, что мало таких частей вселенной, которые, как представляется, не служили бы какой-нибудь цели и удаление которых не привело бы к явному недочету или

беспорядку в целом. Все части связаны друг с другом, и ни одной из них нельзя тронуть без того, чтобы не задеть и остальных в большей или меньшей степени. Но в то же время следует отметить, что ни одна из этих частей, ни один из этих принципов, как бы полезны они ни были, не приспособлены настолько точно друг к другу, чтобы оставаться именно в тех пределах, в которых простирается их польза; каждый из них при всяком удобном случае способен перейти то в одну, то в другую крайность. Можно было бы вообразить, что творец не довел до конца отделки своего великого творения,—так мало законченности в каждой его части, так грубы те линии, которыми оно набросано. Например, ветры необходимы для распространения испарений по поверхности земного шара, они же способствуют мореплаванию, но как часто становятся они губительными, переходя в бури и ураганы! Дожди необходимы для того, чтобы питать земные растения и животных, но как часто они недостаточны и как часто чрезмерны! Тепло необходимо для всякой жизни, для всякого произрастания, но оно не всегда имеется налицо в должной мере. От смешения и выделения жидкостей и соков тела зависит здоровье и благополучие животного, но отдельные части не выполняют правильно присущих им функций. Есть ли что-либо более полезное, чем душевные аффекты: честолюбие, тщеславие, любовь, гнев? Но как часто они выходят из должных границ и производят самые сильные потрясения в обществе! Во вселенной нет ничего полезного, что не становилось бы губительным вследствие своего избытка или недостатка; природа не оградила себя с должной тщательностью от беспорядка и путаницы. Нарушение согласованности никогда не достигает, быть может, такой степени, чтобы уничтожить какой-нибудь целый вид, но оно часто достаточно для того, чтобы повергнуть отдельных индивидуумов в бедствия и погубить их.

Таким образом, от совместного действия этих *четырёх* условий зависит все физическое (natural) зло или же большая его часть. Если бы все живые существа были невосприимчивы к страданию или если бы мир управлялся единичными велениями, то зло никогда не нашло бы доступа во вселенную; а если бы животные были одарены значительным запасом сил и способностей помимо тех, которые требуются крайней необходимостью, или если бы различные начала и принципы вселенной были настолько тщательно приспособлены друг к другу, чтобы всегда пребывать в должном равновесии, в должном соотношении, то

существовало бы очень мало зла в сравнении с тем, которое мы испытываем сейчас. К какому же решению следует нам прийти в данном случае? Скажем ли мы, что указанные условия не были необходимы и что они легко могли быть изменены при изобретении (*contrivance*) вселенной? Такое решение представляется слишком уж самонадеянным для столь слепых и невежественных созданий. Будем скромнее в своих заключениях. Допустим, что если бы доброта Божества (я подразумеваю доброту, сходную с человеческой) могла быть доказана с помощью каких-нибудь подходящих априорных аргументов, то даже столь неблагоприятных явлений было бы недостаточно для опровержения данного принципа и эти явления можно было бы легко согласовать с последним каким-нибудь неизвестным нам способом. Но останемся все же при утверждении, что поскольку эта доброта не доказана предварительно, а должна быть выведена из наблюдаемых нами явлений, то оснований для подобного вывода не может быть до тех пор, пока существует такое множество бедствий во вселенной и пока эти бедствия, насколько человеческому уму позволено судить о таком вопросе, столь легко могли быть устранены. Во мне достаточно скептицизма, чтобы допустить, что дурные явления, несмотря на все мои рассуждения, могут быть согласованы с предполагаемыми вами атрибутами, но, разумеется, они не могут доказать существования данных атрибутов. Такое заключение не может быть результатом скептицизма; оно должно быть основано на явлениях и на нашей доверии к тем выводам, которые мы делаем из этих явлений.

Взгляните на вселенную. Какое неизмеримое обилие существ одушевленных и организованных, чувствующих и действующих. Вы восхищаетесь этим чудесным разнообразием, этой плодovitостью? Но присмотритесь ближе к живым существам, единственным существам, достойным наблюдения. Как враждебны и пагубны они по отношению друг к другу! Как неспособны создать собственное счастье! Какое презрение или отвращение внушают они наблюдателю! Все это вызывает у нас лишь идею о слепой природе, оплодотворенной великим животворящим началом и рождающей из своих недр искалеченных и недоношенных детей с полным безразличием к нам и без всякой материнской заботы о них.

Здесь приходит мне на ум *манихейская* система³¹ как весьма подходящая гипотеза для решения данного затруднения; и несомненно, что в некоторых отношениях

она вполне допустима и более вероятна, чем общепринятая гипотеза, так как дает приемлемое объяснение странному смещению добра и зла, наблюдаемому в жизни. Но с другой стороны, если мы обратим внимание на полное единообразие, полное соответствие частей вселенной, то нигде не откроем признаков борьбы между носителем зла и носителем добра. В переживаниях чувствующих существ наблюдается, правда, противоположность между страданиями и наслаждениями, но разве не все действия природы осуществляются благодаря противоположности принципов — теплого и холодного, влажного и сухого, легкого и тяжелого? Истинным заключением является то, что первоисточник (original source) всех вещей совершенно равнодушен ко всем этим принципам и не более предпочитает добро злу, чем тепло холоду, сухость влажности, легкость тяжести.

Можно образовать *четыре* гипотезы относительно первых причин вселенной: *что* они обладают совершенной благостью, *что* им присуща безусловная недоброжелательность, *что* они противоположны друг другу и обладают как благожелательностью, так и недоброжелательностью, *что* они не обладают ни тем ни другим. Смешанные явления никоим образом не могут доказать двух первых несмешанных принципов, а единообразие и постоянство общих законов, по-видимому, противоречат третьему принципу. Итак, четвертый принцип представляется гораздо более вероятным, чем все остальные.

То, что я сказал о физическом зле, может быть почти без изменений применено и к злу моральному, и у нас не больше оснований для заключения, что справедливость Высшего Существа похожа на справедливость людей, чем для заключения, что его благожелательность похожа на человеческую благожелательность. Наоборот, можно считать, что имеется даже больше оснований отрицать у Высшего Существа моральные чувствования, подобные тем, которые испытываем мы, поскольку моральное зло, по мнению многих, гораздо больше преобладает над моральным добром, чем физическое зло над физическим добром.

Но если бы даже это не было допущено и если бы добродетель, присущая человечеству, была признана в значительной мере превосходящей свойственную последнему порочность, тем не менее, пока вообще существует порок во вселенной, вам, антропоморфистам, будет очень затруднительно объяснить его. Вы должны указать для него причину, не прибегая к первопричине; но так как всякое действие

должно иметь причину, а эта последняя тоже должна иметь причину, то вы должны или вести это восхождение in infinitum, или остановиться на том изначальном принципе, который является последней причиной всех вещей...

Постой, постой! — вскричал Демей. — Куда увлекает тебя твое воображение? Я заключил с тобой союз с целью доказать непостижимость природы божественного Существа и опровергнуть принципы Клеанта, который готов ко всему применять в качестве мерила человеческие правила и образцы. Но теперь я вижу, что ты повторяешь все положения величайших вольнодумцев и безбожников и предаешь то святое дело, которое как будто бы сам защищал. Неужели ты втайне являешься еще более опасным врагом, чем сам Клеант?

А неужели ты только теперь заметил это? — отвечал Клеант. — Поверь мне, Демей, твой друг Филон с самого начала потешался над нами обоими, и надо сознаться, что неосновательность аргументации нашего обычного (vulgar) богословия дала ему слишком подходящий повод для насмешек. Полная немощь человеческого разума, абсолютная непостижимость божественной природы, огромное и всеобщее несчастье и еще бóльшая порочность людей — конечно, странно, что все эти положения пользуются такой горячей любовью правоверных богословов и ученых. Правда, в грубые и невежественные века эти принципы можно отстаивать без особых опасений, и, быть может, ни одна точка зрения не способствует так процветанию суеверия, как та, которая развивает у людей слепое восхищение, недоверие и меланхолию. Но в настоящее время...

Не порицай так сильно невежества этих почтенных господ, вмешался Филон. Они знают, как изменять свой стиль сообразно времени. Раньше было весьма популярной богословской темой утверждать, что человеческая жизнь тщетна и полна несчастья, а также преувеличивать все те беды и страдания, которые терзают людей. Но в последние годы, как мы видим, священнослужители начинают покидать данную позицию и утверждать, хотя все еще с некоторым колебанием, что даже в этой жизни добра больше, чем зла, а удовольствий больше, чем страданий. Пока религия покоилась всецело на свойствах характера и на воспитании, считалось более уместным поощрять мрачное состояние духа, и, действительно, человечество никогда так охотно не прибегает к высшим силам, как при подобном настроении. Но поскольку лю-

ди теперь научились формулировать принципы и вывести следствия, то необходимо повернуть фронт и воспользоваться такими аргументами, которые выдержат по крайней мере хоть некоторую долю исследования и рассмотрения. Эта перемена того же рода, что и та, которую я уже раньше отметил, говоря о скептицизме, и происходит она в силу тех же причин.

Таким образом, Филон до конца был верен своему духу противоречия и своей критике общепринятых мнений. Но я мог заметить, что Демею последняя часть разговора была вовсе не по душе и он вскоре воспользовался первым попавшимся предлогом, чтобы покинуть общество.

ЧАСТЬ XII

После ухода Демея Клеант и Филон продолжали разговор нижеследующим образом. Боюсь, сказал Клеант, что наш друг будет не особенно склонен возобновлять обсуждение этой темы в твоём присутствии; и, сказать по правде, Филон, я предпочел бы рассуждать о столь возвышенном и интересном предмете с каждым из вас в отдельности. Свойственный тебе дух противоречия в связи с твоим отвращением к распространенным (*vulgar*) суевериям заводит тебя слишком далеко, когда ты развиваешь какой-нибудь аргумент, и тогда даже в твоём собственном представлении не остается чего-либо настолько святого и заслуживающего уважения, чтобы ты пощадил его.

Должен сознаться, ответил Филон, что в вопросе о естественной религии я менее осторожен, чем в каком-либо другом, во-первых, потому что я знаю, что мне никогда не удастся пошатнуть в данном вопросе принципов человека, обладающего здравым умом, а во-вторых, по следующей причине: я уверен, что никто из считающих меня здравомыслящим человеком никогда не поймет превратно моих намерений. В особенности ты, Клеант, с которым я вполне откровенен, ты ведь знаешь, что, несмотря на свободу моей речи и мою любовь к необычным аргументам, нет человека, который в душе глубже чувствовал бы религию или более глубоко почитал бы божественное Существо, поскольку последнее открывается разуму посредством непостижимой целесообразности и искусной планомерности природы. Цель, намерение, замысел всюду бросаются в глаза самому беспечному, самому ограниченному мыслителю, и никто не может

настолько погрязнуть в нелепых системах, чтобы абсолютно отрицать все это. Что *природа ничего не делает бесцельно* — это положение установлено всеми [философскими] школами на основании одного лишь созерцания творений природы без всякого религиозного намерения; и твердо уверенный в его истине анатом, открыв новый орган или сосуд, не смог бы удовлетвориться до тех пор, пока не обнаружил также и его пользу и назначение. Одним из великих оснований системы Коперника является положение: *природа действует простейшими способами и выбирает наиболее подходящие средства для всякой цели*; и астрономы часто, совершенно о том не думая, закладывают таким образом прочное основание благочестия и религии. Такое же положение наблюдается и в других разделах философии; итак, почти все науки незаметно подводят нас к признанию первоначального разумного Творца, и авторитетность их часто усугубляется еще тем, что они не преследуют прямо подобного намерения.

С удовольствием познакомился я с рассуждениями Галена о строении человеческого тела. Анатомия человека, говорил он *, открывает нам около 600 различных мускулов, а тот, кто должным образом их рассмотрит, найдет, что в каждом из них природа, чтобы достигнуть той цели, которую она себе поставила, должна была согласовать по крайней мере десять различных условий: должную форму, надлежащую величину, правильное согласование различных назначений, размещение целого выше или ниже, должное включение различных нервов, вен и артерий; таким образом, в связи с одними только мускулами следовало образовать и осуществить свыше 6000 различных точек зрения и намерений. Костей Гален насчитывает 284, а различных целей, преследуемых при строении каждой из них, более 40. Насколько удивительно искусство, проявленное даже в этих простых и однородных частях! Но если мы станем рассматривать кожу, связки, сосуды, железы, соки, различные конечности и члены тела, то как сильно должно возрастать наше удивление по мере увеличения числа и сложности столь искусно приспособленных друг к другу частей! Чем дальше мы продвигаемся в этих исследованиях, тем больше открываем новых проявлений искусства и мудрости, а вдали различаем еще другие подобные же проявления, находящиеся вне доступных нам пределов:

* «De formatione foetus» ³².

в тонкой внутренней структуре частей, в строении мозга, в устройстве семенных протоков. Все эти искусные приспособления повторяются в каждом из различных видов животных, повторяются с изумительным разнообразием и при точном соответствии отдельным намерениям природы, преследуемым ею при образовании каждого отдельного вида. И если неверие Галена даже в то время, когда естественные науки были столь несовершенны, не могло устоять против таких поразительных проявлений, то до какого же закоренелого упрямства должен дойти философ нашего века, если он в состоянии подвергать сомнению высший разум?

Если бы я встретился с такого рода господином (слава Богу, они очень редки), я спросил бы его: предположим, что существует Бог, который не доступен непосредственному восприятию наших чувств; мог ли он представить более сильные доказательства своего существования, чем те, которые обнаруживаются во всем облике природы? Что, в самом деле, могло бы сделать такое божественное Существо, как не скопировать нынешний строй вещей, сделать многие из произведений своего искусства столь явными, чтобы даже тупой ум не мог не заметить их, обнаружить проблески еще более искусных произведений, доказывающих его безмерное превосходство над нашими ограниченными представлениями, и навсегда скрыть многие из этих произведений от столь несовершенных существ? Но по всем правилам верного рассуждения, неоспоримым должен считаться каждый факт, подтверждаемый всеми аргументами, которые допускаются его природой, хотя бы даже эти аргументы сами по себе не были весьма многочисленными или доказательными; насколько же более неоспоримым следует считать факт, разбираемый в данном случае, когда никакое человеческое воображение не способно подсчитать числа таких аргументов и никакой человеческий ум не в силах оценить их доказательность!

К тому, что так убедительно изложено тобой, сказал Клеант, я прибавлю следующее: одним из значительных преимуществ теистического принципа является тот факт, что он представляет собой единственную космогоническую систему, которая может быть сделана ясной и полной, в то же время сохраняя сильную аналогию с тем, что мы ежедневно видим и испытываем в мире. Сравнение вселенной с машиной, изобретенной человеком, настолько очевидно и естественно, оправдывается таким большим количеством примеров порядка

и преднамеренности в природе, что невольно должно поразить всякий непредубежденный ум и стяжать себе всеобщее признание. Пусть тот, кто старался бы поколебать данную теорию, не надеется достигнуть успеха при помощи замены ее другой теорией, точной и определенной. Достаточно, если он выдвинет кое-какие сомнения, укажет на трудности и с помощью отвлеченного, абстрактного взгляда на вещи добьется того воздержания от суждения, которое является в данном случае крайним пределом его желаний. Но помимо того, что такое состояние духа само по себе не способно дать удовлетворение, оно не может быть долго сохранено при столкновении с теми поразительными явлениями, которые непрестанно влекут нас к религиозной гипотезе. В силу предрассудков человеческая природа может с упорством и настойчивостью придерживаться ложной, нелепой системы, но я думаю, что абсолютно невозможно ни поддерживать, ни защищать отрицание всякой системы при наличии теории, поддерживаемой убедительными и очевидными доказательствами, естественной склонностью и воспитанием с малых лет.

Я настолько мало считаю возможным воздержание от суждения в данном случае, ответил Ф и л о н, что склонен подозревать, не примешивается ли к этой полемике в большей степени, чем обычно воображают, нечто вроде спора о словах. Что в творениях природы замечается значительная аналогия с произведениями искусства — очевидно; но, согласно всем правилам истинного заключения, мы должны вывести отсюда, что соответствующая аналогия распространяется и на их причины, если мы вообще подвергаем последние рассмотрению. Но так как между творениями природы и произведениями искусства есть и значительные различия, то мы имеем основание предполагать соответствующие различия и в их причинах, в частности мы должны приписать верховной причине гораздо более высокую степень силы и энергии, чем ту, которую когда-либо наблюдали среди людей. Итак, существование Божества ясно удостоверяется в данном случае разумом. Если же мы поднимем вопрос, следует ли нам, исходя из этих аналогий, назвать Божество *духом* или *интеллектом*, несмотря на огромное различие, которое с полным основанием можно предполагать между ним и человеческим духом, то не будет ли это простым спором о словах? Никто не может отрицать аналогии между действиями; вряд ли возможно воздержаться от

исследования соответствующих причин. Законным выводом из этого исследования является то, что причины также аналогичны. Если же мы не удовлетворимся тем, что будем называть первую и верховную причину Богом или Божеством, а пожелаем разнообразить свои выражения, то как же иначе можем мы назвать ее, как не *духом* или *мышлением*, с которыми, как мы вправе предполагать, у нее есть значительное сходство.

Все здравомыслящие люди чувствуют отвращение к словесным спорам, которыми так изобилуют философские и богословские исследования; и выяснилось, что единственным средством против подобного злоупотребления являются ясные определения, точность идей, входящих в состав любого аргумента, а также строгое и единообразное использование употребляемых терминов. Но есть такого рода споры, которые в силу самой природы речи и человеческих идей страдают постоянной двусмысленностью и никогда не могут достигнуть значительной достоверности или точности, несмотря на все предосторожности или на применение каких угодно определений. Это споры о степенях какого-нибудь качества или обстоятельства. Люди могут спорить до скончания века о том, был ли Ганнибал великим, очень великим или же в высшей степени великим человеком, о том, какой степенью красоты обладала Клеопатра, на какой хвалебный эпитет может претендовать Тит Ливий или Фукидид, и спор их никогда не будет доведен до какого-нибудь окончательного решения. В таких случаях спорящие могут сходиться в существе дела и расходиться в терминах или же *vice versa*; при этом они никогда не в состоянии определить свои термины настолько, чтобы понять, что каждый из них хочет сказать, потому что степени этих качеств не поддаются, подобно количеству или числу, точному измерению, которое могло бы дать эталон в споре. Что спор относительно теизма такого же рода, т.е. исключительно словесный, или что он, если только это возможно, обладает еще более безнадёжной двусмысленностью, выясняется при самом поверхностном рассмотрении дела. Я спрашиваю теиста, не допускает ли он существования огромного и неизмеримого в силу его непостижимости различия между *человеческим* и *божественным* духом. Чем он благочестивее, тем охотнее ответит он утвердительно и тем более будет склонен превозносить такое различие; он даже будет утверждать, что это различие по самой своей природе не

может быть чрезмерно преувеличено. Затем я обращаюсь к атеисту, который, как я утверждаю, является таковым лишь номинально и не может быть таковым по существу, и спрашиваю его: нельзя ли вынести на основании связности и видимого соответствия всех частей этого мира известную степень аналогий между всеми действиями природы во всех ее проявлениях и во всякое время? Не являются ли гниение репы, рождение животного и строение человеческого мышления видами энергии, по всей вероятности, имеющими друг с другом отдаленную аналогию? Невозможно, чтобы он стал отрицать это; он охотно с этим согласится. Вынудив его к такой уступке, я заставляю его отступить еще дальше и спрашиваю: не является ли вероятным что принцип, впервые установивший и до сих пор еще поддерживающий порядок во вселенной, также имеет некоторую отдаленную, недоступную представлению аналогию с другими действиями природы, а среди них и со строением человеческого духа, человеческого мышления? Хотя и неохотно, но он должен будет согласиться и с этим. Так в чем же, восклицаю я, обращаясь к обоим противникам, предмет вашего спора?³³ Теист признает, что изначальный интеллект весьма отличен от человеческого разума; атеист признает, что изначальный принцип порядка имеет с последним некоторую отдаленную аналогию. Неужели же, господа, вы будете препираться о степенях [этой аналогии] и окажетесь вовлечены в спор, не имеющий точного смысла, а следовательно, не допускающий и никакого решения? Если вы проявите такое упрямство, то я, пожалуй, не удивлюсь, обнаружив, что вы незаметно поменялись местами и что, с одной стороны, теист преувеличивает несходство между Высшим Существом и слабыми, несовершенными, изменчивыми, преходящими и смертными существами, а с другой — атеист превозносит аналогию между всеми действиями природы во всякое время, во всяком ее положении и состоянии. Рассмотрите, в чем состоит истинный пункт вашего разногласия, и, если вы не можете отказаться от споров, постарайтесь по крайней мере исцелиться от взаимной враждебности.

Здесь я должен также признаться, Клеант, что, поскольку произведения природы имеют гораздо бóльшую аналогию с результатами (effects) *нашего* искусства, *нашей* изобретательности, чем с проявлениями *нашей* благожелательности и справедливости, то мы имеем основание заключать отсюда, что физические (natural) атрибуты

Божества обладают большим сходством с соответствующими атрибутами человека, нежели моральные атрибуты Божества с человеческими добродетелями. Но что вытекает отсюда? Только то, что моральные качества человека более несовершенны в своем роде, чем его физические (natural) способности. Ибо если признано, что Верховное Существо абсолютно и безусловно совершенно, то, чем более что-нибудь отличается от него, тем больше оно удаляется и от высшего мерила справедливости и совершенства *.

Таковы, Клеант, мои нелицеприятные взгляды в связи с данным вопросом, и, как ты знаешь, я всегда высоко ставил эти взгляды и всегда их придерживался. Но этому почтению к истинной религии соответствует мое отвращение к общепринятым суевериям; сознаюсь, мне доставляет особое удовольствие доводить подобные принципы иногда до абсурда, иногда до безбожия. Ведь ты знаешь, что все ханжи, несмотря на свое крайнее отвращение к последнему по сравнению с первым, обычно бывают повинны и в том и в другом.

Мои наклонности, сказал Клеант, влекут меня, признаться, в другую сторону. Религия, как бы она ни была искажена, все же лучше, чем отсутствие религии. Учение о будущей жизни является таким сильным и необходимым оплотом нравственности, что мы никогда не должны отказываться от него или же пренебрегать им. Ведь если конечные, временные награды и наказания оказывают такое большое влияние, какое мы видим ежедневно, то насколько же большего влияния можно ожидать от наград и наказаний бесконечных и вечных?

* Представляется очевидным, что спор между скептиками и догматиками носит исключительно словесный характер или по крайней мере касается лишь тех степеней сомнения и уверенности, с которыми мы должны мириться во всякого рода рассуждениях; подобные споры обычно оказываются по своему существу словесными и не допускают никакого точного решения. Ни один философ-догматик не отрицает, что имеются затруднения как в отношении чувственного восприятия, так и в отношении всех наук и что эти затруднения абсолютно неразрешимы с помощью правильного логического метода. Ни один скептик не отрицает того, что, несмотря на данные затруднения, нам безусловно необходимо мыслить, верить, рассуждать относительно всякого рода предметов, а зачастую даже и высказывать с уверенностью и непоколебимостью свое мнение. Таким образом, единственное различие между данными школами (sects), если они вообще заслуживают такого названия, состоит в том, что скептик в силу привычки, прихоти или склонности больше настаивает на затруднениях, тогда как догматик по тем же причинам на необходимости.

Но если общепринятые суеверия так спасительны для общества, сказал Филон, то как же получилось, что вся история изобилует сведениями об их губительном влиянии на общественные дела? Раздоры, гражданские войны, преследования, свержение правительств, угнетение, рабство — вот ужасные последствия, постоянно сопровождавшие господство указанных суеверий над умами людей. Если в каком-нибудь историческом сочинении упоминается о проявлении религиозного духа, то можно быть уверенным, что мы встретимся после этого с подробностями вызванных им несчастий. Более всего счастья и процветания встречается в те периоды, когда этот дух вовсе не принимается во внимание, когда о нем совсем ничего не слышно.

Причина сделанного тобой наблюдения ясна, ответил Клеант. Истинное назначение религии состоит в том, чтобы управлять сердцами людей, делать их поведение более человеколюбивым, внушать им дух умеренности, порядка и послушания; и поскольку деятельность религии не бросается в глаза и только придает большую силу мотивам нравственности и справедливости, то она рискует быть незамеченной и оказаться смешанной с указанными выше мотивами. Когда же она выделяется и действует на людей в качестве самостоятельного принципа, это значит, что она вышла из свойственной ей сферы и превратилась в простое прикрытие политической борьбы и честолюбия.

И это судьба всякой религии, за исключением философской и рациональной, сказал Филон. Однако твои рассуждения обойти легче, чем мои факты. Неправильно заключать из того, что конечные и временные награды и наказания имеют такое большое влияние на людей, что бесконечные и вечные награды и наказания должны оказывать на них гораздо большее влияние. Прошу тебя, обрати внимание на ту привязанность, которую мы питаем ко всему, что касается настоящего, и на беззаботность, проявляемую нами по отношению к столь отдаленным и недостоверным объектам. Когда духовенство выступает против обычного поведения и образа жизни людей в мире, оно всегда изображает этот принцип как самый сильный, какой только можно себе вообразить (что действительно так и есть); оно представляет нам весь род людской подпавшим под его влияние и погруженным в глубокое забвение, в глубокое безразличие к своим религиозным интересам. Между тем то же духовенство при опровержении своих теоретических противников при-

знает религиозные мотивы столь могущественными, что без них гражданское общество будто бы не может существовать; и оно вовсе не стыдится такого очевидного противоречия. Из опыта достоверно известно, что малейшая капля природной честности и благожелательности больше действует на поведение людей, чем самые высокопарные взгляды, внушенные теологическими теориями и системами. Естественная склонность человека непрестанно действует в нем, она постоянно присутствует в его духе и примешивается к каждому его взгляду, каждому размышлению, тогда как религиозные мотивы, если они вообще оказывают какое-нибудь действие, делают это урывками, и вряд ли они вообще могут стать привычными для человеческого духа. Сила величайшего тяготения, говорят философы, бесконечно мала по сравнению с силой малейшего толчка; но тем не менее достоверно известно, что малейшее тяготение в конце концов одерживает верх над сильным толчком, потому что никакой удар, никакой толчок не может повторяться с такой же непрерывностью, как притяжение и тяготение.

Другое преимущество [естественной] склонности состоит в том, что она привлекает на свою сторону все острое, всю изобретательность духа и, становясь в оппозицию к религиозным принципам, пользуется всевозможными способами, всевозможными ухищрениями, чтобы обойти их, в чем почти всегда и преуспевает. Кто может разгадать сердце человека или объяснить те странные отговорки и извинения, которыми успокаивают себя люди, когда они следуют своим склонностям вопреки религиозному долгу? Это хорошо известно всему свету; и никто, кроме глупцов, не станет меньше доверять человеку, узнав, что благодаря занятиям наукой и философией он питает сомнения умозрительного характера по отношению к богословским вопросам. Если же мы имеем дело с человеком, выставляющим напоказ свою религиозность и свое благочестие, то производит ли это на многих слывающих за разумных людей иное впечатление, кроме того, что заставляет их быть настороже из боязни, что такой человек их обманет и проведет?

Далее, нам следует обратить внимание на то, что философы, преданные разуму и размышлению, меньше нуждаются в таких мотивах, которые удерживали бы их в границах нравственности; тогда как толпа, быть может одна только и нуждающаяся в подобных мотивах, совершенно не способна к той чистой религии, по представлению которой Божество нельзя удовлетворить

ничем, кроме добродетели, проявляемой в поступках людей. Обычно считается, что мы угождаем Божеству или выполнением мелочных обрядов, или пребыванием в восхищенном экстазе, или же легковерным ханжеством. Нам незачем возвращаться к древним временам или отправляться в дальние страны в поисках примеров такого вырождения; некоторые из нас самих были повинны в грубом поступке, не известном ни египетскому, ни греческому суеверию, а именно открыто выступали против нравственности и заявляли, что малейшее доверие к ней, малейшая надежда на нее безусловно повлекут за собой потерю милости Божьей.

Но если бы даже суеверие или исступление и не ставили себя в прямую оппозицию к нравственности, то уже само отвлечение внимания от последней, установление нового, легкомысленного вида достоинств, вытекающее отсюда произвольное распределение похвал и порицаний — все это должно бы иметь самые пагубные последствия и до крайности ослабить привязанность людей к естественным мотивам справедливости и человеколюбия.

В то же время такой принцип действия, не принадлежа к числу привычных мотивов человеческого поведения, действует на характер лишь время от времени и должен быть поддерживаем при помощи постоянных усилий, если набожный приверженец религии хочет остаться довольным собственным поведением и исполнить свой благочестивый долг. Многие религиозные обряды выполняются с показным усердием, тогда как сердце в это время остается холодным и равнодушным; постепенно приобретаетась привычка к притворству, и преобладающими принципами поведения становятся обман и ложь. Вот где основание того повседневного наблюдения, что высшая преданность религии и глубочайшее лицемерие, вместо того чтобы быть несовместимыми, часто или обычно встречаются вместе как черты одного и того же индивидуального характера.

Легко вообразить пагубные последствия таких привычек даже в обыденной жизни, но, когда затронуты интересы религии, никакая мораль не может быть достаточно авторитетной, чтобы сдерживать порывы исступленного фанатика: святость цели освящает любое средство, которым можно пользоваться для ее достижения.

Одно лишь постоянное направление внимания к столь важному интересу, каким является вечное спасение, способно погасить доброжелательные порывы и породить

узкий, ограниченный эгоизм. А когда такое настроение поощряется, оно легко парализует действие всех обычных предписаний милосердия и благожелательности.

Таким образом, мотивы обыденного суеверия не оказывают большого влияния на поведение людей вообще, а в тех случаях, когда они преобладают, их действия не являются благоприятными для нравственности.

Есть ли в политике более достоверное и непогрешимое правило, чем то, что число и авторитет священнослужителей должны быть ограничены очень узкими пределами и что гражданские власти никогда не должны передавать свои *fascies* и *axes*³⁴ в столь опасные руки? Но если бы дух народной религии был так спасителен для общества, то должно бы получить преобладание противоположное правило. Большее число священников, большая их авторитетность, большее богатство всегда будут способствовать усилению религиозного духа, а так как этим духом руководят священники, то почему бы мы не могли ожидать большей святости жизни, большей благожелательности и умеренности от лиц, которые посвятили себя исключительно религии, постоянно внушают ее другим и сами должны проникнуться ею в большей степени? Так почему же в действительности происходит следующее: самое большее, что может предложить мудрый правитель по отношению к народным религиям,— это вести с ними по возможности осторожную игру и предупреждать их пагубное влияние на общество. Всякое средство, которое он пробует применить для достижения столь скромной цели, связано с неудобствами: если он разрешит своим подданным лишь одну религию, он должен будет пожертвовать ради неопределенных перспектив спокойствия всякими соображениями об общественной свободе, науке, разуме, промышленности и даже о своей собственной независимости; если же он разрешит несколько сект, что является более мудрым решением, то он должен будет сохранять по отношению к ним полное философское равнодушие и тщательно сдерживать притязания на господство, проявляемые преобладающей сектой, ибо иначе он может ожидать только бесконечных споров, распрей, раскола на фракции, преследований и общественных волнений.

Я согласен, что истинная религия не имеет столь пагубных последствий, но мы должны говорить о религии в том виде, как она обычно существует в мире. Я не касаюсь также умозрительного принципа теизма,

который, поскольку он является видом философии, должен разделять благотворное влияние последней, но в то же время и иметь неудобство, сходное с ее неудобством, а именно быть ограниченным весьма небольшим числом лиц.

Присяга требуется во всяком суде, но сомнительно, проистекает ли ее авторитетность от какой-либо народной религии. Торжественность и значительность момента, забота о репутации и мысль о коренных интересах общества — вот что главным образом оказывает сдерживающее влияние на человечество. Таможенные и политические присяги мало соблюдаются даже некоторыми из тех, кто претендует на честность и религиозность; а клятвенному утверждению квакера мы придаем совершенно такое же значение, как присяге любого другого лица. Я знаю, что Полибий* приписывает дурную славу греков в том, что касается верности (faith) [клятвам], влиянию эпикурейской философии; но мне известно также, что пуническая верность пользовалась в древние времена такой же плохой репутацией, как показания ирландца в настоящее время, хотя мы и не можем объяснить этих общеизвестных фактов одной и той же причиной. Я не говорю уже о том, что верность греков пользовалась дурной славой еще до возникновения эпикурейской философии и Еврипид** — я укажу тебе соответствующее место после — клеймит указанный недостаток своего народа, нанося ему в связи с этим чувствительный удар оружием сатиры.

Берегись, Филон, ответил К л е а н т, не увлекайся слишком, пусть твоё рвение против ложной религии не пошатнет твоего почтения к религии истинной. Не отказывайся от этого принципа, от основного и единственного великого утешения в жизни, от нашей главной поддержки среди всех превратностей злой судьбы. Самая утешительная мысль, которую только может создать человеческое воображение, — это идея истинного теизма, который изображает нас творениями Существа абсолютно благого, мудрого и могущественного, создавшего нас ради счастья, Существа, которое, внушив нам безмерное стремление к добру, продлит наше существование во веки веков и перенесет нас в бесконечно разнообразные положения, чтобы удовлетворить это стремление и сделать

* Lib. 6, cap. 54.

** «Ифигения в Тавриде»³⁵.

наше счастье полным и долговечным. После судьбы самого такого Существа (если только подобное сравнение допустимо) наиболее счастливая судьба, какую мы можем вообразить, состоит в том, чтобы находиться под его защитой и покровительством.

Эти представления весьма заманчивы и привлекательны, сказал Филон, а для истинного философа они более чем простые представления. Но в данном случае, как и в предыдущем, оказывается, что для большинства человечества эти представления обманчивы, а ужасы религии обычно превосходят доставляемые ею утешения.

Общепризнано, что люди никогда так охотно не прибегают к благочестию, как в тех случаях, когда они подавлены печалью или угнетены болезнью. Разве это не является доказательством того, что дух религии не столь близко связан с радостью, как с печалью?

Но опечаленные люди находят в религии утешение, ответил Клеант. Лишь иногда, возразил Филон. Однако естественно предполагать, что они составляют себе об этих неведомых Существах представление, соответствующее тому мрачному и меланхолическому настроению, в котором они находятся, когда приступают к созерцанию таких Существ. Соответственно мы видим, что страшные образы преобладают во всех религиях; да и мы сами после употребления самых возвышенных выражений для описания Божества впадаем в грубейшее противоречие с собой, когда утверждаем, что число осужденных бесконечно превосходит число избранных.

Я решаюсь утверждать, что никогда не было народной религии, которая изображала бы состояние отошедших в вечность душ в таком свете, что это заставляло бы людей считать желательным, чтобы подобное состояние действительно существовало. Такие утонченные образцы религии являются исключительно продуктом философии. Ведь между нашим взором и видами на будущее находится смерть, и это событие так устрашает природу, что с необходимостью придает мрачный колорит всему, что лежит за ним, и вызывает у большинства людей представление о Цербере и фуриях, о демонах и потоках огня и серы.

Правда, в состав религии входят и страх и надежда, потому что оба этих аффекта волнуют в различное время дух человека и каждый из них порождает такой вид Божества, который ему соответствует. Но когда человек находится в веселом настроении, его влечет к делам,

обществу или каким-нибудь развлечениям; и тогда он естественно предается чему-либо из перечисленного, во все не думая о религии. Когда же он повержен в меланхолию и подавлен, ему не остается ничего другого, кроме как размышлять об ужасах невидимого мира и еще глубже погружаться в печаль. Конечно, после того как он столь глубоко запечатлеет в своих мыслях и в своем воображении религиозные взгляды, в его здоровье или в обстоятельствах его жизни может произойти какая-нибудь перемена, которая возвратит ему хорошее настроение и, вызвав в нем оптимистический взгляд на будущее, заставит впасть в другую крайность — в радость и ликование. Но все же должно быть признано, что поскольку ужас является основным началом религии, то этот аффект и преобладает в ней постоянно, сменяясь лишь краткими периодами радости.

Я уже не говорю о том, что такие приступы чрезмерной восторженной радости, изнуряя человека, всегда подготавливают почву для столь же сильных приступов суеверного страха и угнетенности; и нет более счастливого состояния духа, чем ровное и спокойное настроение. Но подобное состояние нельзя поддерживать, когда человек думает, что он пребывает в глубоком мраке, в полном неведении между вечным блаженством и вечным страданием. Нечего удивляться, что такой взгляд нарушает обычное равновесие духа и повергает человека в крайнее смятение, и хотя этот взгляд редко действует столь постоянно, чтобы влиять на все поступки человека, однако он в состоянии произвести сильную перемену в настроении и породить ту мрачность и меланхолию, которые так поражают нас во всех благочестивых людях.

Противно здравому смыслу питать страх или ужас на основании какого бы то ни было мнения или воображать, что, свободно пользуясь своим разумом, мы чем-нибудь рискуем в будущей жизни. Подобное мнение заключает в себе как *нелепость*, так и *непоследовательность*. Нелепо верить в то, что Божество обладает человеческими аффектами и даже одним из наиболее низменных человеческих аффектов — ненасытной жадой славы. Непоследовательно полагать, что Божество, обладая этим человеческим аффектом, не обладает также и другими, в частности равнодушием к мнениям существ, стоящих намного ниже его.

Знать Бога, говорит Сенека, *означает то же, что почитать его*. И действительно, всякое иное почитание

нелепо, суеверно, даже нечестиво. Оно низводит Божество до низменного уровня людей, которым просьбы, мольбы, подарки и лесть доставляют наслаждение. Между тем подобное нечестие еще наименьшее, чем грешит суеверие. Обычно оно низводит Божество гораздо ниже человеческого уровня и представляет его в виде капризного Демона, который пользуется своей властью, не считаясь с разумом и человеколюбием. И если бы это божественное Существо было расположено считать обидой пороки и безрассудства неразумных смертных, являющихся его собственными созданиями, то, несомненно, плохо пришлось бы приверженцам большинства народных суеверий. И никто из людского рода не заслужил бы тогда *милости* Божества, за исключением немногих теистов-философов, которые придерживаются или по крайней мере стараются придерживаться должных взглядов на его божественные совершенства. Точно так же единственными лицами, имеющими право на его *сожаление* и *снисхождение*, могли бы быть философы-скептики (секта, почти столь же редкая), которые благодаря прирожденному недоверию к собственным способностям воздерживаются или же стараются воздержаться от всякого суждения о столь возвышенных и необычайных предметах³⁶.

Если вся естественная теология, как, по-видимому, утверждают некоторые, сводится к одному простому, хотя и несколько двусмысленному или по крайней мере неопределенному, положению, а именно что *причина или причины порядка во вселенной, вероятно, имеют некоторую отдаленную аналогию с человеческим разумом*; если это положение не подлежит расширению, изменению или же более подробному выяснению; если оно не дает нам повода ни к какому заключению, касающемуся человеческой жизни и способному быть источником какого-либо действия или воздержания от действия; если указанная аналогия, несмотря на все свое несовершенство, не может быть распространена за пределы человеческого разума и перенесена с некоторым подобием вероятности на другие свойства духа; если дело обстоит действительно так,— то что еще может сделать самый пытливый, мыслящий и религиозный человек, кроме того, чтобы давать свое прямое философское согласие на это положение всякий раз, когда оно выдвигается, и верить, что аргументы, на которых оно покоится, превосходят возражения, высказываемые против него. Конечно, возникает некоторое изумление ввиду величия рассматриваемого объекта,

некоторое грустное чувство ввиду его неясности, некоторое презрение к человеческому разуму ввиду того, что последний не может дать более удовлетворительного ответа на такой необычайный и величественный вопрос. Но поверь мне, Клеант, самое естественное чувство, которое испытывает в данном случае правильно организованный дух,— это томительное желание и ожидание того, что небо удостоит рассеять или по крайней мере уменьшить наше глубокое неведение, даровав человечеству более обстоятельное откровение и поведав ему природу, атрибуты и действия божественного объекта его веры. Человек, в должной мере сознающий несовершенства человеческого разума, с крайним рвением обратится к истине откровения; тогда как надменный догматик, уверенный, что он в состоянии воздвигнуть полную теологическую систему при посредстве одной только философии, отнесется с презрением ко всякой другой помощи и отвергнет этого постороннего наставника. Быть философом-скептиком является для ученого первым и самым существенным шагом к тому, чтобы стать здоровым верующим христианином,— вот положение, которое я охотно рекомендовал бы вниманию Памфила; и я надеюсь, что Клеант простит мне такое вмешательство в воспитание и поучение его воспитанника.

Клеант и Филон недолго продолжали этот спор; но если редко что-либо производило на меня большее впечатление, чем все рассуждения, высказанные за этот день, то сознаюсь, что, после того как я серьезно обдумал все в целом, я не могу не признать, что принципы Филона более вероятны, чем принципы Демея, но принципы Клеанта еще ближе подходят к истине.

ЭССЕ

ОБ УТОНЧЕННОСТИ ВКУСА И АФФЕКТА ¹

Некоторые люди отличаются известной *утонченностью аффекта* (*delicacy of passion*), что делает их особенно чувствительными ко всем событиям жизни. Каждое благоприятное происшествие вызывает у них большую радость, а каждая неудача или несчастье — глубокое огорчение. Любезностью и обходительностью можно легко завоевать их дружбу, но малейшая обида способна возмутить их. Всякое проявление внимания или оказание им чести сильно воодушевляет их, а выражение неуважения их крайне задевает. Несомненно, что людям такого типа свойственно испытывать в жизни более сильные радости и более тяжелые огорчения, нежели людям холодного и уравновешенного характера, однако я уверен, что если все взвесить, то не найдется ни одного человека, который не предпочел бы иметь уравновешенный характер, будь он в полной мере хозяином своего нрава.

Благосклонность или неблагосклонность судьбы в очень немногом зависят от нас самих, и, если человека, которому свойственна такая чувствительность характера, постигает неудача, им всецело овладевает скорбь или негодование, лишая его всякого вкуса к делам повседневной жизни, здоровая радость по поводу которых составляет главную долю нашего счастья. Большие удовольствия случается испытывать значительно реже, нежели большие огорчения, поэтому последние чаще сталкивают чувствительные натуры с испытаниями, не говоря уже о том, что людям, способным все переживать бурно, свойственно переходить все границы благоразумия и предусмотрительности и совершать в жизни опрометчивые поступки, которые часто оказываются непоправимыми.

Наблюдаемая у некоторых людей *утонченность вкуса* во многом напоминает *утонченность аффекта*; причем первая проявляется в той же чувствительности по отношению ко всему прекрасному и безобразному, в какой вторая — по отношению к процветанию или бедствиям, одолжениям или обидам. Когда вы демонстрируете произведение поэзии или живописи человеку, обладающему такой способностью, его утонченное чувство (feeling) заставляет его чутко воспринимать каждую деталь данного произведения; при этом мастерски сделанные штрихи воспринимаются им с таким же наслаждением и удовлетворением, с каким отвращением и возмущением он замечает небрежности и нелепости. Любезная и рассудительная беседа доставляет ему самое большое удовольствие, тогда как грубость и дерзость воспринимаются им как тяжелое наказание. Короче говоря, утонченность вкуса оказывает то же действие, что и утонченность аффекта. Она расширяет сферу нашего счастья, равно как и наших горестей, и заставляет нас быть чувствительными как к печалям, так и к радостям, которые ускользают от остальных людей.

Однако, я полагаю, каждый согласится со мной, что, несмотря на это сходство, утонченность вкуса является желанным явлением и ее следует развивать, в такой же мере утонченность аффекта — это качество, достойное сожаления, и от него нужно по возможности избавляться. Жизненные удачи и неудачи очень мало зависят от нашего желания, но в выборе книг, развлечений и компании мы в значительной степени являемся господами положения. Философы пытались сделать счастье совершенно независимым от внешних вещей. *Достигнуть* такой степени совершенства невозможно, но каждый умный человек будет стремиться построить свое счастье в основном на тех объектах, которые зависят от него самого, а *этого достигнуть* другими средствами, кроме указанной утонченности чувствования (sentiment), невозможно. Когда человек обладает этой способностью, он более счастлив от того, что доставляет удовлетворение его вкусу, чем от того, что удовлетворяет его телесные желания, и получает от какой-либо поэмы или от рассуждения больше наслаждения, чем от того, что способна дать самая дорогостоящая роскошь².

Какова бы ни была первоначально связь между этими двумя видами утонченности, я убежден, что ничто так хорошо не исцеляет нас от утонченности аффекта, как

воспитание более возвышенного и изысканного вкуса, позволяющего нам судить о характере людей, о гениальных творениях и произведениях изящных искусств. Большая или меньшая склонность к тем очевидным красотам, которые воздействуют на органы чувств (*senses*), всецело зависит от более или менее сильной чувствительности характера; что же касается наук и свободных искусств, то здесь хороший вкус в какой-то мере представляет собой то же, что и здравый смысл, или по крайней мере в столь сильной мере зависит от него, что оба они становятся неотделимыми друг от друга. Чтобы правильно судить о гениальном произведении, надо принять во внимание так много точек зрения, сопоставить такое множество обстоятельств и обладать таким знанием человеческой природы, что тот, кто не способен вынести наиболее здравое суждение, никогда не сможет быть сносным критиком в такого рода вопросах. И это служит новым доводом в пользу развития склонности к изящным искусствам. Занятия этими искусствами развивают нашу способность выносить суждения; у нас создаются более правильные понятия о жизни. Многие вещи, радующие или огорчающие других людей, начинают представляться нам слишком вздорными и не стоящими внимания, и мы постепенно утрачиваем столь обременительную чувствительность (*sensibility*) и утонченность аффекта.

Но быть может, я зашел слишком далеко, утверждая, что развитый вкус в изящных искусствах подавляет аффекты и вызывает у нас безразличие к тем объектам, к которым с таким пристрастием относятся все остальные люди. Размышляя далее, я прихожу к выводу, что такой вкус скорее улучшает нашу чувствительность ко всем нежным и приятным аффектам и в то же время делает наш дух неспособным к более грубым и бурным эмоциям.

1
Ingenuas didicisse fideliter artes,
Emollit mores, nec sinit esse feros³.

Это, я полагаю, можно объяснить двумя очень естественными причинами. *Во-первых*, ничто так не совершенствует характер, как изучение прекрасного в поэзии, красноречии, музыке или живописи. Эти искусства придают чувствам определенное изящество, которое чуждо остальному человечеству. Они пробуждают нежные, приятные эмоции. Они отвлекают дух от суеты всяческих

дел и корыстных устремлений, влекут к размышлениям, располагают к покою и вызывают приятную меланхолию, которая из всех состояний духа больше всего подходит для любви и дружбы.

Во-вторых, утонченность вкуса благоприятствует любви и дружбе и, ограничивая наш выбор немногими людьми, делает нас безразличными к обществу и беседам большинства людей. Вы редко обнаружите, чтобы простые люди, как бы силен ни был их здравый смысл, очень хорошо различали характеры или подмечали те малозаметные различия и градации, которые делают одного человека предпочтительнее другого. Для них подойдет общество любого человека, обладающего достаточно здравым смыслом. Они будут беседовать с ним о своих развлечениях и делах с той же откровенностью, с какой они беседовали бы с другими людьми, и, встречая многих других вместо него, никогда не почувствуют пустоты или нехватки в его отсутствии. Воспользуемся ссылкой на известного французского писателя* и сравним рассудительность со стенными или карманными часами, для которых достаточно самого простейшего механизма, чтобы они указывали часы. Но отмечать минуты и секунды и выделять малейшие отрезки времени могут лишь часы со сложнейшим механизмом. Тот, кто хорошо усвоил знания, полученные из прочитанных книг и общения с людьми, найдет удовольствие только в обществе немногих избранных собеседников. Он слишком остро чувствует, насколько понятия всех остальных людей недостаточны в сравнении с теми понятиями, которых придерживается он сам. И поскольку его симпатии ограничиваются столь узким кругом людей, то неудивительно, что они у него более глубоки, чем если бы они были более широкими и менее избирательными. Место веселости и шуток собутыльников занимает у него крепкая дружба, а пыл молодых желаний превращается в утонченный аффект.

О СВОБОДЕ ПЕЧАТИ⁵

Ничто, вероятно, так не удивляет иностранца в нашей стране, как та полная свобода, с которой мы можем сообщать общественности все, что нам заблагорассудится,

* *Mons. Fontenelle*, [De la] pluralité des Mondes, soir. 6⁴.

и открыто критиковать любой шаг, сделанный королем или его министрами. Если правительство принимает решение о войне, то утверждают, что оно умышленно или неумышленно понимает интересы страны превратным образом и что мир при данном состоянии дел несравненно предпочтительнее. Если же министры склонны к миру, то наши писатели, трактующие политические вопросы, жаждут войны и разрушения и изображают мирное поведение правительства низким и малодушным. Поскольку эта свобода не предоставляется ни при какой другой системе правления (government), ни при республиканской, ни при монархической, в Голландии или Венеции не больше, чем во Франции или Испании, то вполне естественно может возникнуть вопрос: *как получается, что только Великобритания пользуется указанной привилегией?*⁶

Причина того, что законы балуют нас такой свободой, кроется, как мне кажется, в смешанной форме нашего правления, которое не является ни полностью монархическим, ни полностью республиканским. Если я не ошибаюсь, будет признано справедливым наблюдением относительно политики то, что две крайности в правлении, свобода и рабство, обычно в высшей степени близки друг к другу; что, если отойти от крайностей и примешать немного монархии к свободе, правление всегда становится более свободным; и что, с другой стороны, если примешать немного свободы к монархии, оно последней становится еще более тяжелым и нетерпимым. При такой системе правления, какая существует во Франции,—правлении абсолютистском, при котором право, обычай и религия все сообща способствуют тому, чтобы люди сочли себя удовлетворенными своим положением, монарх не может испытывать никакой *зависти* к своим подданным и поэтому может предоставить им большую *свободу* слова и поступков. При системе правления полностью республиканской, такой, какая существует в Голландии, где нет столь возвышающегося надо всеми правителя, который вызывал бы *зависть* в государстве, можно совершенно безопасно доверять правителям неограниченную власть, и, хотя из такой власти проистекают многие преимущества для сохранения мира и порядка, все же она налагает значительные ограничения на действия людей и заставляет каждого отдельного гражданина оказывать большое уважение режиму. Таким образом, кажется очевидным, что две крайности—абсолютная монархия и республика—приближаются друг

к другу в некоторых существенных обстоятельствах. В *первой* правитель не имеет зависти к народу; во *второй* народ — к правителям; это отсутствие зависти порождает взаимную веру и доверие в обоих случаях и приводит к своего рода свободе в монархиях и своего рода деспотической власти в республиках.

Чтобы оправдать вторую часть ранее высказанного утверждения о том, что при каждой системе правления используются совершенно различные методы и что смесь монархии и свободы делает иго более легким или более тяжелым, я должен обратиться к высказыванию Тацита, согласно которому римляне при императорах не могли вынести ни полного рабства, ни полной свободы. «Nec totam servitutem, nec totam libertatem pati possunt»⁷ — это высказывание перевел один известный поэт, который применил его к англичанам в своем ярком описании политики и правления королевы Елизаветы:

Et fit aimer son joug à l'Anglois indompté,
Qui ne peut ni servir, ni vivre en liberté.
Henriade, liv. 1⁸.

В соответствии с приведенными высказываниями мы должны рассматривать систему правления в Римском государстве при императорах как смесь деспотизма и свободы, в которой преобладал деспотизм; а английскую систему правления — как аналогичную смесь, в которой господствует свобода. Последствия в данном случае соответствуют моему предшествующему утверждению; они таковы, как этого можно ожидать при тех смешанных формах правления, которые порождают взаимную настроенность и зависть. Многие из римских императоров были самыми жестокими тиранами, которые когда-либо позорили человеческую природу; и очевидно, что их жестокость в основном возбуждалась их *завистью* и тем наблюдавшимся ими фактом, что все великие люди Рима с трудом выносили господство над ними семьи, которая совсем незадолго до этого нисколько не возвышалась над их семьями. С другой стороны, поскольку в Англии преобладает республиканская часть системы правления, хотя и со значительной примесью монархии, она обязана ради собственного сохранения постоянно проявлять *бдительность* по отношению к правителям, устранять всякую неограниченную власть и охранять жизнь и состояние каждого при помощи всеобщих и обязательных законов. Ни один поступок не должен считаться

преступлением, кроме тех, которые закон ясно определил как таковые; ни одно преступление не должно вменяться в вину человеку иначе как путем предоставления судьям юридического доказательства его совершения; и даже сами эти судьи должны быть его согражданами, обязанными, исходя из собственных интересов, бдительным оком следить за злоупотреблениями и произволом министров. Из данных положений следует, что в Великобритании существует свобода и даже, возможно, вольность в такой же мере, в какой в Риме раньше процветали рабство и тирания.

Эти принципы объясняют большую свободу печати в наших королевствах, превосходящую все то, что допускается при любых других системах правления. Мы понимаем, что деспотическая власть незаметно подкралась бы к нам, если бы мы не заботились о том, чтобы помешать ее развитию, и если бы не существовало легкого способа поднять тревогу во всем королевстве от одного конца до другого. Необходимо часто возбуждать дух народа, чтобы обуздать честолюбие двора; а боязнь возбудить этот дух нужно использовать, чтобы не допустить возникновения указанного честолюбия. Нет более эффективного средства для достижения данной цели, чем свобода печати, благодаря которой все знания, ум и гений нации могут быть использованы на стороне свободы и каждого можно поднять на ее защиту. Поэтому, до тех пор пока республиканская часть нашей системы правления может противостоять монархической, она, естественно, будет заботиться о том, чтобы сохранить свободу печати как имеющую большое значение для своего собственного сохранения. Однако необходимо признать, хотя трудно и почти невозможно предложить какое-либо подходящее средство для исправления положения, что неограниченная свобода печати является одним из зол, сопутствующих нашим смешанным формам правления⁹.

О ТОМ, ЧТО ПОЛИТИКА МОЖЕТ СТАТЬ НАУКОЙ¹⁰

Некоторые задают вопрос: есть ли какая-нибудь существенная разница между различными формами правления и не может ли каждая форма стать хорошей или плохой в зависимости от того, хорошо или плохо при ней осуществляется управление? * Стоило бы только при-

* О формах правления пусть спорят дураки. При какой лучше управление, та и лучше («Эссе о человеке», кн. 3)¹¹.

знать, что все системы правления похожи друг на друга и единственная разница между ними заключается в характере и поведении правителей, как большая часть политических разногласий отпала бы, а все то *рвение*, с которым стремятся возвысить один строй над другим, следовало бы расценивать просто как фанатизм и безрассудство. Но хотя я и сторонник умеренности, я не могу удержаться от осуждения такой точки зрения; и мне было бы очень грустно думать, что в человеческих делах не может быть большей устойчивости, чем та, которую они приобретают от случайных настроений и характеров отдельных людей.

Правда, те, кто утверждает, что всякие системы правления хороши, если хорошим является управление, могут привести определенные примеры из истории, когда одна и та же система правления в зависимости от того, в чьих руках находилась власть, неожиданно менялась прямо противоположным образом, становясь из хорошей плохой и наоборот. Сравните правление во Франции при Генрихе III и при Генрихе IV. Угнетение, легкомыслие, вероломство правителей; раздоры, подстрекательство к бунту, предательство, мятеж, измена подданных — вот что составляет облик прежней несчастной эпохи. Но когда наследный принц, патриот и герой, твердо укрепился на престоле, правление, народ, все, казалось, совершенно изменилось, и все из-за различия в характере и поведении этих двух монархов¹². Примеры такого рода можно умножать почти до бесконечности, приводя их из древней, равно как и из современной, из всеобщей, равно как и из отечественной, истории.

Но здесь, возможно, уместно будет провести различие. Все виды абсолютистского правления¹³ должны в огромной мере зависеть от управления; и это один из тех больших недостатков, которые сопутствуют данной форме правления. Но республиканское и свободное правление были бы очевидным абсурдом, если бы определенные ограничения и контроль, установленные конституцией, не имели никакого реального влияния и не заставляли бы даже плохих людей действовать в интересах общественного блага. Такова цель этих форм правления, и таково их реальное действие там, где они были умело созданы; тогда как, с другой стороны, они являются источником всяческих беспорядков и самых кошмарных преступлений там, где при первоначальном складывании и создании их не хватило либо умения, либо честности.

Сила законов и конкретных форм правления так велика и они так мало зависят от склонностей и характеров людей, что иногда из них можно вывести такие же общие и определенные следствия, какие предлагаются нам математическими науками.

Конституция Римской республики предоставляла всю законодательную власть народу, не давая права голосовать против ни аристократии, ни консулам. Этой неограниченной властью римляне обладали все в целом, а не через представительный орган. Последствия были таковы: когда народ благодаря успехам и завоеваниям стал очень многочисленным и распространился на весьма удаленную от столицы территорию, городские трибы, хотя и самые презренные, добивались успеха почти при каждом голосовании. Поэтому перед ними сильно заискивали все, кто стремился к популярности. Их праздность обеспечивали путем общественных раздач хлеба и особых взяток, которые они получали почти от каждого кандидата. Таким образом они с каждым днем становились все более распушенными, и Марсово поле стало ареной вечного буйства и мятежа. Среди этих негодных граждан оказались и вооруженные рабы; все правление скатилось к анархии; и самой большой удачей, на которую могли рассчитывать римляне, явилась деспотическая власть цезарей. Таковы последствия демократии без представительного органа.

Аристократия может обладать всей законодательной властью государства или ее определенной частью двумя различными способами: либо каждый аристократ разделяет власть, будучи частью целого, либо целое пользуется властью, состоящей из частей, каждая из которых имеет самостоятельную власть и полномочия. Венецианская аристократия является примером системы правления первого вида, а польская — второго. При венецианской системе правления вся аристократия обладает полнотой власти и каждый аристократ имеет лишь ту власть, которая достается ему на долю от всей аристократии в целом. При польской системе правления каждый шляхтич благодаря своим феодальным поместьям имеет самостоятельную наследственную власть над своими вассалами, а все шляхетское сословие в целом не имеет никакой власти, кроме той, которую оно получает от согласия своих членов. Различия в действиях и тенденциях этих двух видов правления можно выявить а priori. Аристократия венецианского типа предпочтительнее польской,

как бы ни отличались друг от друга склонности и образование людей. Аристократия, обладающая властью совместно, сохранит мир и порядок как в своей собственной среде, так и среди подданных; и ни один из ее членов не сможет иметь достаточно власти, чтобы хоть на один момент злоупотреблять законами. Аристократы сохранят свою власть над народом, но без мучительной тирании и без нарушения частной собственности, ибо тираническое правление не соответствует интересам всего [правлящего] сословия, хотя в нем и могут оказаться заинтересованными отдельные личности. Между аристократией и народом сохранится различие в положении, но это будет единственное различие в государстве. Вся аристократия составит одно целое, а весь народ — другое без каких-либо личных распрей и вражды, которые повсюду сеют разрушение и опустошение. Легко заметить, что аристократия польского типа проигрывает по сравнению с венецианской во всех этих частностях.

Можно создать свободную систему правления таким образом, что одно лицо, назовем его дожем, князем или королем, будет обладать значительной долей власти и составит необходимое равновесие или явится противовесом другим законодательным органам. Этот главный правитель может быть либо *выборным*, либо *наследственным*; и, хотя при поверхностном взгляде первое может показаться самым выгодным, более тщательное исследование вскрыет в нем больше отрицательных черт, чем во втором, причем таких, которые вытекают из вечных и неизменных причин и принципов. При таком правлении вопрос о том, кто займет трон, слишком сильно затрагивает общие интересы, в результате чего весь народ делится на фракции. Отсюда почти с уверенностью можно ожидать гражданской войны — этого наихудшего из зол — каждый раз, когда освобождается престол. Избранный князь должен быть либо *иностранцем*, либо *местным жителем*. Первый не будет знать народа, которым он должен управлять; будет с подозрением относиться к своим новым подданным, которые станут платить ему тем же; будет доверять совершенно незнакомым людям, у которых не окажется другой заботы, кроме как обогащаться наиболее быстрым способом, пока расположение и власть господина в состоянии их поддерживать. Местный житель принесет с собой на трон все свои личные симпатии и антипатии, и на его возвышение всегда будут смотреть с чувством зависти те, кто раньше считал его

равным себе. Я не говорю уже о том, что корона — слишком высокая награда, чтобы ее вручали только по достоинству, и что она всегда заставляет претендентов применять силу, деньги или интриги, чтобы обеспечить голоса выборщиков. Поэтому такие выборы дадут не больше шансов для наиболее достойного князя, чем если бы государство доверило выбор монарха только природе.

Поэтому можно провозгласить универсальной аксиомой политики следующее: *наследственная власть монарха, аристократия без вассалов и народ, голосующий посредством своих представителей, составляют лучшую монархию, аристократию и демократию*. Но чтобы доказать более полно, что политика допускает существование общих истин, которые не меняются в зависимости от склонностей или образования подданных или монарха, может быть, уместно будет отметить некоторые другие принципы данной науки, которые, как может показаться, имеют такой характер.

Можно легко заметить, что, хотя свободные системы правления обычно были наиболее подходящими для тех, кто пользуется присущей им свободой, все же они являются наиболее вредными и деспотическими по отношению к своим провинциям. И это замечание, я полагаю, можно зафиксировать как афоризм такого рода, о котором мы говорили. Когда монарх расширяет свои владения путем завоеваний, он вскоре научается одинаково относиться к своим старым и новым подданным, ведь действительно все его подданные равны для него, за исключением нескольких друзей и фаворитов, которых он знает лично. Поэтому он не проводит никакого различия между ними в своих *общих* законах и в то же время заботится о том, чтобы не допустить всех *частных* актов угнетения, направленных как против одних, так и против других. Но свободное государство необходимо проводит значительное различие между ними и всегда должно делать так до тех пор, пока люди не научатся любить своих ближних так же, как самих себя. При таком правлении все завоеватели оказываются в роли законодателей, и, конечно, они будут придумывать разные ухищрения, вводя ограничения на торговлю и налоги, с тем чтобы извлечь некоторую личную, а также общественную выгоду из своих завоеваний. Губернаторы провинций при республиканской системе правления также имеют больше возможностей ускользнуть с награ-

бленной добычей от наказания либо при помощи взяток, либо при помощи интриг; а их сограждане, которые видят, что их собственное государство обогащается за счет добычи из подчиненных провинций, более склонны терпеть такие злоупотребления. Мы не говорим уже о том, что в свободном государстве необходимой мерой предосторожности является частая смена губернаторов, что заставляет этих временных тиранов проявлять больше энергии при удовлетворении своей алчности, чтобы накопить достаточно богатства, прежде чем уступить свое место преемникам. Какими жестокими тиранами были римляне во всем мире во времена республики! Правда, у них были законы, направленные на предотвращение злоупотреблений правителей провинций; но Цицерон сообщает нам, что римляне не могли бы принять во внимание интересы провинций лучшим образом, чем отменив эти законы. Ибо, говорит он, в таком случае наши правители, имея полную безнаказанность, грабили бы не больше, чем это необходимо для удовлетворения их собственной жадности, в то время как сейчас они должны также удовлетворять жадность своих судей и всех великих людей Рима, в протекции которых они нуждаются. Кто может без ужаса и удивления читать о жестокостях и деспотизме Верреса? И кто не будет охвачен негодованием, узнав о том, что, после того как Цицерон обрушил все громы и молнии своего красноречия на этого распутного преступника и добился того, что его осудили со всей строгостью законов, этот жестокий тиран все же мирно дожил до преклонного возраста в богатстве и праздности и тридцать лет спустя был внесен Марком Антонием из-за своего непомерного богатства в проскрипционные списки, куда он попал вместе с самим Цицероном и всеми самыми добродетельными людьми Рима? После гибели республики римское иго в провинциях стало более легким, как сообщает нам Тацит*, и можно заметить, что многие из самых худших императоров, как, например, Домициан**, проявляли заботу о том, чтобы предотвратить какое бы то ни было угнетение провинций. Во времена*** Тиберия

* Ann., lib. I, cap. 2¹⁴.

** Suet. in vita Domit., c. 8¹⁵.

*** «Egregium resumendae libertati tempus, si ipsi florentes, quam inops Italia, quam imbellis urbana plebs, nihil validum in exercitibus, nisi quod externum cogitarent». — Tacit., Ann., lib. 3¹⁶, 40.

Галлия считалась богаче самой Италии; я нахожу также, что в течение всего периода монархии в Риме империя не стала менее богатой или менее населенной в какой-либо из своих провинций, хотя действительно ее доблесть и воинская дисциплина постоянно пребывали в упадке. Угнетение и тирания карфагенян по отношению к подвластным им государствам в Африке зашли так далеко, что, как мы узнаем у Полибия*, не удовлетворяясь изъятием половины всего, что производила земля, а это само по себе являлось очень высокой рентой, они обременили эти государства также многими другими налогами. Перейдя от древних времен к современности, мы также обнаружим, что это замечание справедливо. С провинциями абсолютных монархий всегда обращаются лучше, чем с провинциями свободных государств. Сравните *Raïs conquis*¹⁷ Франции с Ирландией, и вы убедитесь в справедливости этого, хотя Ирландия, будучи в значительной степени населена выходцами из Англии, обладает столь многими правами и привилегиями, что она, естественно, должна требовать, чтобы с ней обращались лучше, чем с завоеванной провинцией. Корсика также является очевидным примером того же самого положения.

У Макиавелли есть высказывание относительно завоеваний Александра Великого, и данное высказывание, я думаю, можно считать одной из тех вечных политических истин, которых не могут изменить ни время, ни случайные обстоятельства. Может показаться странным, говорит этот политик, что преемники Александра смогли так мирно обладать столь поспешно завоеванными им владениями и что персы на протяжении всего периода потрясений и гражданских войн в Греции ни разу не предприняли даже малейшей попытки восстановить их прежнюю независимую систему правления. Чтобы удовлетворительно решить вопрос о причине этого замечательного явления, нам следует учесть, что монарх может управлять подданными посредством двух различных способов. Он может последовать принципам восточных правителей и сделать свою власть столь обширной, чтобы среди его подданных не оставалось никаких различий по рангу, кроме тех, которые непосредственно берут свое начало от него, никаких преимуществ, связанных с происхождением, никаких наследственных почестей и владе-

* Lib. I, cap. 72.

ний — словом, никакого признания среди людей, за исключением того, которое проистекает от доверенных правителем полномочий. Или же монарх может осуществлять свою власть более мягким способом наподобие европейских правителей и оставлять иные источники почестей, кроме собственного благоволения и благосклонности: происхождение, титулы, владения, мужество, честность, знание или же большие и свидетельствующие об удаче достижения. При системах правления первого рода после завоевания никогда не предоставляется возможность сбросить ярмо, ибо среди народа никто не пользуется таким признанием и не обладает таким авторитетом, которые необходимы для того, чтобы приступить к подобного рода предприятию. В то же время при системах правления второго рода малейшая неудача или проявление несогласия среди победителей побуждают взяться за оружие побежденных, у которых есть вожди, готовые вдохновить их и вести на любое дело *.

* Я принял на веру предположение Макиавелли, согласно которому древние персы не имели знати, хотя есть основания подозревать, что флорентийский секретарь, лучше, по-видимому, знакомый с римскими, нежели с греческими, авторами, ошибался в этом. Более древние персы, чьи обычаи описаны Ксенофонтом, были свободными людьми и имели знать. Их обычаи были сохранены даже после расширения их завоеваний и последующего изменения государственного строя. Арриан упоминает об их существовании во времена Дария (*De exped. Alex.*, lib. II, 11). Историки также часто говорят об их управляющих как о людях той или иной [знатной] фамилии. Тигран, командовавший мидянами во времена Ксеркса, принадлежал к роду Ахемена (*Herod.*, lib. VII, cap. 62). Арташас, руководивший строительством канала вокруг горы Атос, был представителем той же фамилии (*Id.*, cap. 117). Мегабиз был одним из семи знаменитых персов, организовавших заговор против магов. Его сын, Зопир, входил в высшее командование во времена Дария и принес ему Вавилон. Его внук, Мегабиз, командовал армией, разбитой под Марафоном. Его правнук, Зопир, был также знаменит и выслан из Персии (*Herod.*, lib. III, 160; *Thuc.*, lib. I, 105). Росакес, командовавший армией в Египте во времена Артаксеркса, также происходил от одного из семи заговорщиков (*Diod. Sic.*, lib. XVI, 47). Агесилай, желая, по Ксенофону (*Hist. Graec.*, lib. IV, 1), супружества своего союзника царя Котиса и дочери Спифридата, высокопоставленного перса, перешедшего к нему, первым делом спрашивает у Котиса, к какой фамилии принадлежит Спифридат. Котис отвечает, что эта фамилия одна из наиболее знатных в Персии. Арией отказался от суверенитета над десятью тысячами греков, предложенного ему Клеархом, считая это ниже своего достоинства и сказав, что [даже] столько же благородных персов никогда не вынесли бы его правления (*Id. De exped.*, lib. II). Некоторые из фамилий, ведущих происхождение от семи упомянутых выше персов, сохранялись при всех преемниках Александра, и Митридат, живший во времена Антиоха, ведет, по словам Полибия, свое происхождение от одного из них (*lib. V*, cap. 43). Артабаз был уважаем, как говорит

Таково рассуждение Макиавелли, которое представляется основательным и убедительным; жаль только, что он смешал ложь с истиной, утверждая, что монархии, управляемые в соответствии с восточной политикой, хотя их легче держать в подчинении, когда они покорены, все же труднее всего покорить, поскольку в них не может быть ни одного могущественного подданного, недовольство и интриги которого могут облегчить действия вражеской армии. Ибо, кроме того, что такое тираническое правление ослабляет мужество людей и делает их безразличными к судьбам своего властелина, кроме этого, говоря я, мы обнаруживаем из опыта, что даже временная и преходящая власть военачальников и правителей, которая при такой системе правления в пределах своей сферы всегда столь же абсолютна, как и власть самого государя, способна у варваров, приученных к слепому повиновению, вызвать самые опасные и роковые революции. Так что во всех отношениях предпочтительнее умеренное правление, которое дает наибольшую безопасность как государю, так и подданному.

Вследствие этого законодатели не должны доверять будущее управление государством только случаю; им следует обеспечить систему законов для регулирования управления общественными делами для самых далеких потомков. Следствия всегда будут соответствовать причинам, и мудрые правила в любом государстве являются самым ценным наследством, которое можно оставить будущим столетиям. В самом маленьком учреждении или суде установленные формы и методы, при помощи которых должны вестись дела, оказываются значительным препятствием для естественной порочности людей. Почему же нельзя сделать подобного же вывода в отношении

Арриан, *ἐν τοῖς πρώτοις Περσῶν*, lib. III, 23. И когда Александр женил в один день 80 своих военачальников на персидских женщинах, он, очевидно, стремился породнить македонян с самыми известными персидскими семействами (*Id.*, lib. VII, 4). По словам Диодора Сицилийского, они принадлежали к самым знатным фамилиям в Персии (*lib. XVII*, 107). Персидское государство было деспотическим и во многом управлявшимся по восточному типу, но дело при этом не дошло до искоренения всей знати и смешения всех рангов и порядков. Люди, сохранившие значимость, а также их семейства имели вес и сами по себе, независимо от их служебных обязанностей и поручений. И причины столь легкого покорения их македонянами иного рода, их нетрудно отыскать у историков, хотя надо признать, что сами по себе рассуждения Макиавелли правильны, как бы ни была сомнительна их применимость к настоящему случаю¹⁸.

общественных дел? И можем ли мы приписать устойчивость и мудрость венецианского правления в течение столь многих веков чему-либо, кроме его формы? И разве трудно указать на те недостатки в первоначальном устройстве государства, которые породили беспорядочные системы правления в Афинах и Риме и наконец привели к гибели этих двух знаменитых республик? И дело так мало зависит от склонностей и образования определенных людей, что в одной и той же республике одни и те же люди могут управлять одной частью мудро, а другой очень плохо просто из-за различия форм и институтов, при помощи которых осуществляется управление этими частями. Историки сообщают нам, что именно так случилось, например, с Генуей. Ибо, в то время как государство постоянно лихорадило из-за бунтов, буйства и беспорядков, банк Св. Георгия¹⁹, властвовавший над значительной частью населения, в течение нескольких веков вел свои дела с исключительной честностью и мудростью*.

Периоды величайшего подъема патриотизма не всегда отличаются наивысшим развитием добродетели у людей. Хорошие законы могут порождать порядок и умеренность в государстве, где манеры и обычаи не воспитали достаточно человеколюбия или справедливости в характерах людей. Самым блестящим периодом истории Рима с политической точки зрения был период между началом первой и концом последней Пунической войны; должное равновесие между знатью и народом было тогда установлено благодаря соперничеству трибунов и еще не потеряно из-за больших размеров завоеваний. Однако в это же время ужасный обычай отравления был столь распространен, что в течение только части своего срока полномочий один из преторов приговорил к смертной казни за указанное преступление более трех тысяч** человек в одной части Италии и обнаружил, что присылаемые ему сообщения об отравлениях все еще продолжали умножаться. Существует

* «Essempio veramente raro, et da Filosofi intante loro immaginate et vedute Republiche mai non trovato, vedere dentro ad un medesimo cerchio, fra medesimi cittadini, la liberta et la tirannide, la vita civile et la corotta, la giustitia et la licenza; perche quello ordine solo mantiere quella citta piena di costumi antichi et venerabili. E s'egli auvenisse (che col tempo in ogni modo auverrà) que San Giorgio tutta quel la città occupasse, sarrebbe quella una Republica piu dalla Venetiana memorabile».—Della Hist. Florentinè, lib. 8²⁰.

** T. Livii lib. 40, cap. 43²¹.

подобный или даже еще худший пример* из более раннего периода республики. Столь порочны в личной жизни были эти люди, которыми мы так восхищаемся в историческом плане. Я не сомневаюсь в том, что они в действительности были более добродетельны во времена триумвиратов, когда они разрывали свою общую родину на части и сеяли смерть и опустошение по лицу земли только ради того, чтобы одного тирана заменить другим**.

Следовательно, мы обнаруживаем здесь достаточно стимулов для того, чтобы с величайшим *рвением* поддерживать в каждом свободном государстве те формы и институты, при помощи которых обеспечивается свобода, принимается во внимание общественное благо, а жадность и честолюбие отдельных личностей ограничиваются и наказуются. Ничто так не делает чести человеческой природе, как свидетельство того, что она чувствительна к столь благородному аффекту, и в то же время ничто не может служить более убедительным доказательством низости души какого-либо человека, чем проявление того, что он лишен этого аффекта. Человек, который любит только себя, не уважая ни дружбы, ни заслуг, заслуживает самого сурового порицания; а человек, который восприимчив только к дружбе и в котором отсутствует патриотизм или уважение к обществу, лишен самой существенной стороны добродетели.

Но это такая тема, которую в данный момент мы не будем дальше обсуждать. У обеих сторон есть достаточное число фанатичных приверженцев, которые подогревают страсти своих сторонников и под предлогом общественного блага преследуют интересы и цели своих частных фракций. Со своей стороны я всегда буду больше рад содействовать умеренности, чем крайнему рвению, хотя, возможно, самым надежным способом вызвать умеренность в каждой партии является разжигание нашего рвения в отношении интересов народа. Давайте поэтому постараемся, если только это возможно, извлечь из предшествующего учения урок умеренности в отношении тех партий, на которые наша страна ныне²⁴ разделена; в то же время не допустим, чтобы эта умеренность ослабила

* Id., lib. 8, cap. 18²².

** L'Aigle contre L'Aigle, Romains contre Romains, Combattans seulement pour le choix de tyrans.

Corneille²³.

то усердие и ту страстность, с которой каждый отдельный человек должен стремиться к благу своей страны.

Те, кто либо нападают на какого-нибудь министра, либо защищают его при такой системе правления, как наша, где допускается наибольшая свобода, всегда доводят дело до крайностей и преувеличивают перед обществом достоинства или недостатки этого человека. Его враги, конечно, обвиняют его в самых тяжких преступлениях в области как внутренних, так и внешних дел; и нет такой гнусности или преступления, на которое, по их мнению, он не был бы способен. Ему приписываются ненужные войны, скандальные договоры, расточение государственных средств, гнетущие налоги, всевозможные ошибки в управлении. Чтобы усилить обвинения, заявляют, что его вредное руководство распространяет свое губительное влияние даже на потомство, подрывая самый лучший в мире порядок и дезорганизуя ту мудрую систему законов, институтов и обычаев, при помощи которой нашими предками так счастливо управляли в течение столь многих столетий. Он не только сам по себе оказался плохим министром, но и отменил все меры предосторожности, направленные против плохих министров в будущем.

С другой стороны, друзья министра слагают в его честь панегирик, идущий так же далеко, как и обвинение против него, и восхваляют его мудрое, устойчивое и умеренное руководство, проявляющееся во всех аспектах его управления. Защита чести и интересов нации за рубежом, сохранение доверия общества внутри страны, ограничение судебного преследования, ликвидация раздоров — заслуги в осуществлении всех этих благодеяний приписываются только данному министру. В то же время все его другие достоинства венчает прямо-таки благоговейная забота о лучшем в мире государственном строе, который он сохранил во всей его целостности и передал целиком по наследству ради счастья и безопасности грядущих поколений.

Неудивительно, что, когда это обвинение и этот панегирик доходят до сторонников каждой партии, они порождают чрезвычайное волнение с обеих сторон и преисполняют нацию бурными изъявлениями вражды. Но я был бы рад убедить фанатичных сторонников каждой партии, что и в обвинении, и в панегирике содержатся прямые противоречия и что, если бы данных противоречий не было, ни обвинение, ни панегирик не могли бы разрастись до таких

размеров. Если бы наш строй действительно был *тем благородным сооружением, гордостью Англии, предметом зависти наших соседей, воздвигнутым трудом столь многих столетий, обновленным за счет столь многих миллионов и скрепленным реками пролитой крови* *, если бы наш строй, говорю я, действительно хоть в какой-либо степени заслуживал этих похвал, он никогда не потерпел бы, чтобы плохой и слабый министр в течение двадцати лет успешно правил страной, в то время как против него выступали величайшие гении нации, которые пользовались самой полной свободой слова и печати в парламенте и в своих частых обращениях к народу. Но если министр был в такой степени плохим и слабым, как на этом столь энергично настаивают, то в самом строе, в его основополагающих принципах должны быть какие-то недостатки, и поэтому министра нельзя, если быть последовательным, обвинять в подрыве самой лучшей в мире системы правления. Любой строй хорош лишь в той степени, в какой он обеспечивает средство против плохого управления; и, если английский строй, находясь в самом расцвете и будучи обновлен двумя столь выдающимися событиями, как *революция и смена династии*, в ходе которых наша прежняя королевская семья была принесена ему в жертву, если наш строй, говорю я, имея такие большие преимущества, фактически не обеспечивает никакого средства такого рода, мы должны быть, пожалуй, признательны любому министру, который подрывает его и тем самым предоставляет нам возможность воздвигнуть на его месте лучший строй.

Я использовал бы те же самые соображения, чтобы умерить пыл тех, кто защищает министра. *Наш строй действительно так хорош?* Тогда смена кабинета министров не может быть каким-то катастрофическим событием, поскольку существенным для такого строя является как оберегание себя от разрушения при любом кабинете министров, так и предотвращение всех гнусных преступлений при осуществлении управления. *Наш строй очень плох?* Тогда столь необычная подозрительность и опасения в связи с возможными изменениями неуместны; и в данном случае никому не следует проявлять беспокойство в большей мере, чем мужу, женившемуся на женщине из притона разврата, следует заботиться о том, чтобы не допустить ее измены. При таком правлении обще-

* «Исследование о партиях», письмо 10.

ственные дела неизбежно придут в состояние хаоса, чьи-ми бы руками они ни осуществлялись; и рвение *патриотов* в данном случае гораздо менее необходимо, чем терпение и смирение *философов*. Добродетель и добрые намерения Катона и Брута заслуживают самой высокой похвалы, но чему послужило их рвение? Только тому, чтобы ускорить наступление рокового периода в истории Римского государства и сделать его конвульсии и предсмертную агонию более бурными и болезненными.

Мне не хотелось бы, чтобы меня поняли так, что общественные дела совсем не заслуживают заботы и внимания. Будь люди более умеренны и последовательны, их претензии можно было бы признать или по крайней мере рассмотреть. *Партия нации* может все же утверждать, что наш строй, хотя и превосходный, до некоторой степени допускает плохое управление, и поэтому, если министр плох, целесообразно с *соответствующей* степенью рвения выступить против него. С другой стороны, *партии двора* может быть позволено на основании предположения, что министр хорош, защищать, и притом тоже с *определенным* рвением, его управление. Я хотел бы лишь убедить людей не состязаться друг с другом так, будто они борются *pro aris et focis*²⁵, и не превращать хороший строй в плохой из-за неистовства своих раздоров²⁶.

Я здесь не затрагивал ничего, что касается личностей в данном споре. При самом лучшем гражданском строе, где каждого человека сдерживают самые строгие законы, легко вскрыть полезные или вредные намерения министра и решить, заслуживает ли его личный характер любви или ненависти. Но такие вопросы не имеют большого значения для народа и заставляют справедливо подозревать тех, кто использует свое перо, чтобы писать о них, либо в недоброжелательности, либо в угодничестве.

О ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ПРИНЦИПАХ ПРАВЛЕНИЯ²⁷

Ничто не представляется более удивительным тем, кто рассматривает человеческие дела философски, чем та легкость, с которой меньшинство управляет большинством, и то безоговорочное смирение, с которым люди отказываются от собственных мнений и аффектов в пользу мнений и аффектов своих правителей. Если мы будем исследовать, при помощи каких средств достигается это чудо, то обнаружим, что так как *сила* всегда на

стороне управляемых, то правители в качестве своей опоры не имеют ничего, кроме мнения. Поэтому правление основывается только на мнении; и это правило распространяется как на самые деспотические и диктаторские системы правления, так и на самые свободные и демократические. Египетский султан или римский император мог понукать своими безответными подданными, как бессловесной скотиной, вопреки их чувствам и склонностям; но они по крайней мере должны были руководить своими мамелюками или преторианской гвардией как людьми в соответствии с их мнением.

Мнение бывает двух видов, а именно мнение об *интересе* и мнение о *праве*. Под мнением об интересе я понимаю главным образом ощущение общей выгоды, которую получают от государства, наряду с убеждением, что эта определенная система правления, которая установлена, приносит такую же выгоду, как и любая другая система, которую легко можно было бы установить. Когда данное мнение преобладает среди большинства населения государства или среди тех, кто держит власть в своих руках, это обеспечивает прочную безопасность любой системы правления.

Право бывает двух видов: право на *власть* и право на *собственность*. Сколь преобладающее влияние на человечество имеет мнение [о праве] первого вида, можно легко понять, наблюдая преданность всех наций своей старой системе правления и даже тем именам, которые освящены древностью. Древность всегда порождает мнение о праве; и, сколь бы неблагоприятно мы ни думали о людях, они никогда не жалеют ни крови, ни имущества для поддержания общественной справедливости²⁸. Воистину не существует никакого другого вопроса, в связи с которым на первый взгляд может проявиться бóльшая противоречивость человеческого ума, чем данный вопрос. Когда люди действуют как члены фракции, они склонны без стыда или угрызения совести пренебрегать всеми узами чести и морали, чтобы служить своей партии; и все же когда фракция образуется на основе права или принципа, то нет других примеров, когда люди проявляли бы большее упорство и более определенное чувство справедливости и беспристрастности. Одна и та же общественная склонность людей является причиной этих противоречивых явлений.

В достаточной мере понятно, что мнение о праве на собственность оказывает влияние на все вопросы, связан-

ные с правлением. Один известный автор²⁹ объявил собственность основой всего правления; и большинство наших политических авторов, кажется, склонны следовать ему в данном случае. Это идет слишком далеко; но все же необходимо признать, что мнение о праве на собственность имеет здесь большое влияние.

Следовательно, на этих трех мнениях — об общественном *интересе*, *праве на власть* и *праве на собственность* — основаны все государства и вся власть немногих над многими. Конечно, существуют и другие принципы, которые увеличивают силу данных мнений и определяют, ограничивают или изменяют их действие, такие, как *эгоизм*, *страх* и *привязанность*. Но все же мы можем утверждать, что эти другие принципы не могут иметь влияния самостоятельно, но предполагают предшествующее влияние тех мнений, которые упомянуты ранее. Поэтому их следует считать производными, а не первоначальными принципами правления.

Ибо, *во-первых*, что касается *эгоизма*, под которым я понимаю ожидание определенных вознаграждений сверх той общей защиты, которую мы все получаем от системы правления, то очевидно, что предварительно следует установить власть правителя или по крайней мере надеяться на ее установление, прежде чем появится указанное ожидание. Перспектива получить вознаграждение может усилить власть правителя в отношении некоторых определенных лиц, но никогда не может породить ее в отношении народа. Люди, естественно, надеются получить самые большие милости от своих друзей и знакомых; поэтому надежды любого значительного числа подданных государства никогда не будут сосредоточиваться на какой-либо определенной группе людей, если последние не имеют никакого другого права на управление государством и не оказывают самостоятельного влияния на мнения широкого круга людей. Это же замечание можно распространить на два других принципа — *страх* и *привязанность*. Никто не имел бы причины *бояться* гнева тирана, если бы у него не было другой власти, кроме основанной на страхе, поскольку физическая сила этого тирана как человеческого индивида может простираться очень недалеко, а вся более далеко простирающаяся власть, которой он обладает, должна быть основана либо на нашем собственном мнении, либо на признанном мнении других. И хотя *привязанность государя* к мудрости и добродетели распространяется очень далеко

и имеет огромное влияние, все же следует полагать, что государю уже до этого был придан некоторый общественный вес, ведь в противном случае уважение общества не принесет ему никакой пользы и его добродетель не будет иметь никакого влияния за пределами узкой сферы.

Какая-либо система правления может существовать в течение нескольких столетий, хотя соотношения власти и собственности не совпадают. Это происходит главным образом там, где какое-либо сословие или прослойка государства приобрели большую долю собственности, но в соответствии с первоначальным устройством системы правления не участвуют в управлении. На каком основании мог бы какой-либо представитель данного сословия претендовать на власть в общественных делах? Поскольку люди обычно сильно привязаны к своей старой системе правления, не следует ожидать, что народ когда-либо отнесется благожелательно к такой узурпации власти. Но там, где первоначальное устройство допускает какую-либо, пусть незначительную, долю участия в управлении государством какого-либо сословия людей, владеющих большой долей собственности, им легко постепенно расширить свою власть и добиться, чтобы соотношение власти совпадало с соотношением собственности. Так произошло с палатой общин в Англии.

Большинство авторов, писавших о британской системе правления, предполагали, что, поскольку нижняя палата представляет все общины Великобритании, ее вес на чаше весов пропорционален собственности и власти всех, кого она представляет. Но этот принцип не следует принимать как абсолютно правильный. Ибо, хотя народ склонен поддерживать палату общин более, чем какой-либо другой орган государственного устройства, поскольку члены данной палаты избраны им в качестве его представителей и общественных хранителей его свободы, все же есть случаи, когда народ не следовал за ней, даже когда она находилась в оппозиции к короне; в этой связи мы можем особо сослаться на положение палаты общин при господстве там тори во время царствования короля Вильгельма. Если бы члены данной палаты были обязаны получать наказания от своих избирателей, как голландские депутаты, то это совершенно изменило бы дело, и, если бы такая огромная власть и богатства, как те, которыми владеют все общины Великобритании, были брошены на чашу весов, трудно представить себе, что

корона могла бы повлиять на это множество людей либо выдержать это нарушение равновесия собственности. Правда, корона имеет огромное влияние на коллективный орган при выборе его членов; но, если бы это влияние, которое в настоящее время проявляется лишь один раз в семь лет, использовалось для привлечения народа при каждом голосовании, оно скоро ослабло бы, и ни искусство, ни популярность, ни деньги не смогли бы его поддержать. Поэтому я должен придерживаться того мнения, что изменение в данном пункте привело бы к полному изменению нашей системы правления, вскоре превратило бы ее в чисто республиканскую и, возможно, в республику вполне подобающей формы. Ибо, хотя народ, собранный в орган, подобный римским трибам, совершенно не способен к управлению, все же, если его рассеять по небольшим органам, он более подчиняется разуму и порядку; сила народных течений и приливов в огромной степени оказывается сломлена, и можно осуществлять интересы общества с определенной последовательностью и постоянством. Но нет необходимости рассуждать далее о той форме правления, которая скорее всего никогда не установится в Великобритании и которая, кажется, не является целью ни одной из наших партий. Давайте дорожить нашей старой системой правления, совершенствовать ее как можно больше и не поощрять стремлений к таким опасным нововведениям³⁰.

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ПРАВЛЕНИЯ³¹

Человек, рожденный в семье, вынужден поддерживать общество в силу необходимости, в силу естественной склонности, в силу привычки. Это же существо в ходе его дальнейшего развития призвано установить политическое общество, чтобы осуществлять правосудие, без которого среди людей не может быть ни мира, ни безопасности, ни взаимного общения. Поэтому мы должны рассматривать весь обширный аппарат нашего правления как имеющий в конечном итоге лишь одну цель или задачу — соблюдение правосудия, или, другими словами, поддержку двенадцати судей. Короли и парламенты, армия и флот, судебные и налоговые чиновники, послы, министры и члены тайного совета — все подчинены в своей деятельности этой стороне управления. Даже в отношении священников, поскольку долг обязывает их насаждать мораль, можно справедливо полагать, что по

крайней мере на этом свете их институт не преследует никакой другой полезной цели.

Все люди понимают необходимость правосудия для сохранения мира и порядка, и все они понимают необходимость мира и порядка для сохранения общества. Однако таково уж непостоянство и порочность нашей природы, что, несмотря на эту настоятельную и очевидную необходимость, удержать людей на честных и прямых путях справедливости невозможно. Могут возникнуть некоторые чрезвычайные обстоятельства, при которых человек сочтет, что его интересы получают больше пользы от обмана или грабежа, чем пострадают от той брешки, которую пробьет его несправедливый поступок в общественном союзе. Но гораздо более часто отвращает его от великих и важных, но отдаленных интересов очарование непосредственных, хотя часто и весьма пустых, искушений. Эта огромная слабость человеческой природы неизлечима.

Поэтому люди должны попытаться хотя бы временно облегчить болезнь, которую они не могут излечить. Они должны назначить определенных лиц, называемых правителями (*magistrates*), чьей специальной обязанностью было бы определять законы справедливости, наказывать правонарушителей, искоренять обман и насилие и обязывать людей, как бы неохотно они это ни делали, считаться с их собственными действительными и постоянными интересами. Короче говоря, *повиновение* — это новый долг, который необходимо изобрести, чтобы поддерживать долг *справедливости*; и узы справедливости должны быть дополнены узами верноподданности.

Но все же, если рассматривать вещи абстрактно, можно подумать, что при помощи данного союза ничего не достигается и что искусственный долг повиновения по самой своей природе так же слабо сдерживает человеческий ум, как и первичный и естественный долг справедливости. Особые интересы и имеющиеся в данный момент искушения могут преодолеть как первый, так и второй. Оба указанных долга в равной степени подвержены воздействию одного и того же недостатка. И человек, который склонен быть плохим соседом, может руководствоваться теми же самыми, хорошо или дурно понятыми мотивами, чтобы быть плохим гражданином и подданным. Мы не говорим уже о том, что сам правитель часто может быть небрежен, пристрастен или же несправедлив, осуществляя управление.

Опыт, однако, доказывает, что между этими двумя случаями существует большая разница. Мы обнаруживаем, что порядок в обществе гораздо лучше поддерживается посредством правления; и наш долг по отношению к правителю более строго охраняется принципами человеческой природы, чем наш долг по отношению к согражданам. Властолюбие столь сильно в груди человека, что многие не только подвергаются всем опасностям, тяготам и заботам правления, но даже ищут их; и, однажды возвысившись до этого положения, люди хотя часто и уклоняются в сторону под влиянием личных аффектов, однако обнаруживают обычно видимый интерес к беспристрастному отправлению правосудия. Лица, которые первые заслуживают это отличие благодаря молчаливому или ясно выраженному согласию народа, должны обладать высшими личными качествами — мужеством, силой, честностью или благоразумием, которые требуют уважения и доверия; а после того как система правления установлена, соображения происхождения, ранга и положения имеют могущественное влияние на людей и усиливают распоряжения правителя. Монарх или вождь выступает против всякого беспорядка, который нарушает спокойствие его общества. Он призывает всех своих сторонников и всех честных людей помочь ему исправить и устранить этот беспорядок, и, когда он выполняет свои обязанности, за ним с готовностью следуют все беспристрастные люди. Вскоре он получает возможность награждать их за службу и по мере развития общества назначает подчиненных министров и зачастую выделяет военные силы, которые находят свой непосредственный и осязаемый интерес в поддержании его власти. Привычка вскоре укрепляет то, что было несовершенным образом обосновано другими принципами человеческой природы; и люди, однажды привыкнув к повиновению, никогда уже не думают об отклонении с того пути, по которому постоянно шли и они и их предки и с которым они связаны столь многочисленными важными и осязаемыми интересами.

Но хотя такое развитие человеческих дел может показаться определенным и неизбежным и хотя поддержка, которую верноподданство оказывает правосудию, основана на очевидных принципах человеческой природы, нельзя ожидать, что люди заранее сумеют открывать их или предвидеть их действие. Правление начинается более случайным и менее совершенным образом. Можно предположить, что впервые возвышение одного человека над

массой людей началось во время войны, когда превосходство мужества и одаренности раскрывается наиболее заметно, когда больше всего требуются единство и согласие и наиболее отчетливо чувствуются губительные последствия неорганизованности. Большая продолжительность указанного состояния—явление, обычное среди диких племен,—приучала народ к подчинению; и если предводитель обладал справедливостью в такой же мере, как благоразумием и мужеством, он становился даже в мирное время арбитром при всех разногласиях и мог постепенно, используя и силу и согласие, утвердить свою власть. Ощутимая выгода его влияния заставляла народ или по крайней мере миролюбивых и благорасположенных людей из среды народа оберегать его, и, если его сын обладал теми же хорошими качествами, правление скорее продвигалось к зрелости и совершенству. Однако оно все еще оставалось слабым, пока дальнейшее развитие усовершенствований не обеспечивало правителя доходом и не позволяло ему выделять вознаграждение для некоторых лиц, являющихся орудиями его власти, и налагать наказания на лиц непокорных и непослушных. До этого периода каждое проявление его власти должно было иметь частный характер и быть основанным на тех или иных определенных обстоятельствах дела; после же подчинение не являлось больше вопросом выбора со стороны основной части общества, но неукоснительно требовалось властью верховного правителя.

При всех системах правления имеет место постоянная, открытая или тайная, внутренняя борьба между *властью* и *свободой*; и ни одна из них никогда не может добиться абсолютного превосходства в этом соревновании. В силу необходимости следует в значительной мере жертвовать свободой при любой системе правления; однако даже власть, которая ограничивает свободу, не может и, возможно, не должна никогда, ни при каком строе становиться совершенно полной и бесконтрольной. Султан—хозяин жизни и состояния любого из подданных, но ему не позволено облагать последних новыми налогами; французский монарх может вводить новые налоги, когда ему заблагорассудится, но он сочтет опасным покушаться на жизнь и состояние подданных. Кроме того, считается, что религия в большинстве стран также является принципом, с большим трудом поддающимся изменению; другие принципы или предрассудки также часто сопротивляются всевластию гражданского правителя,

власть которого, основанная на мнении, никогда не может ниспровергнуть других мнений, укоренившихся столь же, как и мнение о праве указанного правителя на господство. Система правления, которая, согласно общепринятой терминологии, получает название свободной, есть такая система, которая допускает разделение власти между несколькими членами, объединенная власть которых по крайней мере не меньше, а обычно и больше, чем власть любого монарха, но которые при обычном ходе управления должны действовать в соответствии с общими и единообразными законами, заранее известными всем указанным членам и всем их подданным. В данном смысле необходимо признать, что свобода есть усовершенствование (perfection) гражданского общества; но все же следует согласиться и с тем, что власть необходима для самого его существования и в спорах, которые столь часто происходят между свободой и властью, последняя может в силу этого претендовать на первенство. Впрочем, так будет, если только не скажут (а так можно сказать не без основания), что любое явление, которое необходимо для существования гражданского общества, всегда должно само себя поддерживать и для его охраны требуется меньше рвения, чем для охраны того явления, которое служит лишь усовершенствованию общества и которое люди столь склонны оставить в пренебрежении по своей лени или же проглядеть по невежеству.

О ПАРТИЯХ ВООБЩЕ ³²

Из всех людей, которые прославляют себя знаменательными достижениями, наиболее почетное место отводится, кажется, *законодателям* и основателям государства, которые оставляют после себя систему законов и учреждений для обеспечения мира, счастья и свободы будущих поколений. Влияние полезных изобретений в искусствах и науках, возможно, может распространиться дальше, чем влияние мудрых законов, действия которых ограничены как по времени, так и по месту, но польза первых не столь заметна, как польза последних. Отвлеченные науки действительно совершенствуют ум, но это преимущество распространяется лишь на немногих, которые имеют досуг, чтобы заняться такими науками. А что касается прикладных искусств, которые увеличивают удобства и радости жизни, то хорошо известно, что счастье людей состоит не столько в обилии самих этих

удобств и радостей, сколько в мире и безопасности, в которых ими владеют; а указанные блага могут проистекать только от хорошего правления. Я не говорю уже о том, что в каком бы то ни было государстве всеобщая добродетель и высокая нравственность, которые столь необходимы для счастья, никогда не могут возникнуть ни из самых утонченных наставлений философии, ни даже из самых суровых заповедей религии, но должны полностью проистекать из нравственного воспитания молодежи, а также из действия мудрых законов и учреждений. Поэтому я вынужден сделать вывод, что мое суждение по данному вопросу отличается от мнения лорда Бэкона; я вынужден считать, что античность была несколько несправедлива при распределении почестей, когда она объявила богами всех изобретателей полезных искусств, таких, как Церера, Вакх, Эскулап, и в то же время удостиивала таких законодателей, как Ромул и Тесей, лишь звания полубогов и героев.

В той же мере, в какой люди должны почитать и уважать законодателей и основателей государств, им следует презирать и ненавидеть основателей сект и фракций, потому что влияние фракций прямо противоположно влиянию законов. Фракции подрывают систему правления, делают бессильными законы и порождают самую яростную вражду среди людей одной и той же нации, которые должны оказывать помощь и предоставлять защиту друг другу. И что должно делать основателей партий еще более ненавистными, так это трудность устранения указанных сорняков, если они однажды пустили корни в каком-либо государстве. Они размножаются естественным путем в течение многих столетий, и дело редко кончается чем-либо иным, кроме полного распада той системы правления, при которой они были посеяны. Кроме того, это такие растения, которые наиболее обильно произрастают на самых богатых почвах, и, хотя абсолютистские системы правления не совсем свободны от них, следует признать, что они гораздо легче поднимаются и быстрее размножаются при свободной системе правления, где они всегда заражают само законодательство, которое одно было бы в состоянии, равномерно применяя поощрения и наказания, искоренить их.

Фракции можно разделить на *личные* и *реальные*, т. е. на те, которые основаны на личной дружбе или вражде в среде лиц, составляющих соперничающие партии, и те, которые основаны на каком-либо реальном различии во

мнении или интересе. Причина такого разделения очевидна, хотя я должен признать, что редко можно найти партии того или другого вида в чистом виде, без примесей. Не так уж часто можно видеть, чтобы какая-либо система правления делилась на фракции так, чтобы среди составляющих их членов не было реальной или мнимой, незначительной или существенной разницы во взглядах. А в тех фракциях, которые основаны на самых реальных и самых существенных разногласиях, всегда наблюдается немало проявлений личной вражды или привязанности. Но, несмотря на такое смешение, любую партию можно отнести либо к разряду личных, либо к разряду реальных в соответствии с тем принципом, который является господствующим и который, как обнаруживается, имеет наибольшее влияние.

Личные фракции легче всего возникают в небольших республиках. Там любая домашняя ссора становится государственным делом. Любовь, тщеславие, соперничество, любой аффект, в том числе честолюбие и чувство обиды, порождают разделение общества. Нери и Бьянки во Флоренции, Фрегози и Адорни в Генуе, Колонези и Орсини³³ в современном Риме были партиями такого рода.

Люди имеют такую склонность к разделению на личные фракции, что малейшее появление реального различия вызывает к жизни последние. Можно ли себе представить что-либо более незначительное, чем различие между одним цветом ливреи и другим на бегах? Однако это различие породило две самые устойчивые фракции в Византийской империи, Празини и Венети, которые не прекращали своей вражды, пока не разрушили это несчастное государство (government).

Мы находим в истории Рима замечательный пример раздоров между двумя трибами, Поллиа и Папириа, которые продолжались на протяжении почти трех столетий и проявлялись при голосовании на каждых выборах должностных лиц*. Эти раздоры были тем более

* Поскольку этот факт не очень отмечается исследователями античности или политиками, я приведу его в изложении римского историка: «*Populus Tusculanus cum conjugibus ac liberis Romam venit: Ea multitudo, veste mutata, et specie reorum tribus circuit, genibus se omnium advolvens. Plus itaque misericordia ad poenae veniam impetrandam, quam causa ad crimen purgandum valuit. Tribus omnes praeter Polliam, antiquarunt legem. Polliae sententia fuit, puberes verberatos necari, liberos conjugesque sub corona lege belli venire: Memoriamque ejus irae Tusculanis*

замечательны, что они могли продолжаться в течение столь большого отрезка времени, хотя и не получили дальнейшего распространения и не вовлекли каких-либо других трибов в ссору. Если бы у людей не было сильной склонности к таким расколам, безразличие остального общества должно было бы потушить эту глупую вражду, которая не давала никакой пищи ни для новых выгод и обид, ни для общей симпатии и антипатии, каковые никогда не могут отсутствовать, если все государство разорвано на две равные фракции.

Нет ничего более обычного, чем то, что партии, которые возникли на основе реального различия, продолжают существовать даже после того, как данное различие утрачено. Когда люди однажды приняли чью-либо сторону, у них появляется привязанность к лицам, с которыми они объединены, и враждебность к своим противникам. И эти аффекты часто передаются их наследникам. Действительное различие между гвельфами и гибеллинами исчезло в Италии задолго до того, как эти фракции прекратили свое существование. Гвельфы поддерживали папу, гибеллины — императора; однако когда семейство Сфорца, которое было в союзе с императором, хотя и принадлежало к гвельфам, было изгнано из Милана королем * Франции при поддержке Джакомо Тривульцио и гибеллинов, то папа вошел в соглашение с последними и они образовали союз с папой против императора.

Гражданские войны, которые возникли несколько лет тому назад в Марокко между *черными* и *белыми* всего лишь из-за цвета их кожи, основаны на смехотворном различии. Мы смеемся над их участниками; но я полагаю, что если справедливо рассмотреть положение вещей, то мы предоставляем маврам гораздо больше возможностей смеяться над нами. Ибо что такое все религиозные войны, которые преобладали в этой воспитанной и образованной части света? Они, без сомнения, более абсурдны, чем гражданские войны мавров. Различие в цвете кожи есть осязаемое и реальное различие. Но спор о догмате веры, который совершенно абсурден и непонятен, является различием не во мнении, а в нескольких фразах

in poenae tam atrocis auctores mansisse ad patris aetatem constat; nec quemquam fere ex Pollia tribu candidatum Papiriam ferre solitam», — T. Livii lib. 8, 37³⁴. Кастелани и Николлоти — это две буйные неорганизованные фракции в Венеции, которые часто дерутся друг с другом и потом вскоре забывают свои ссоры.

* Людовиком XII.

и выражениях, которые одна сторона принимает, не понимая, а другая отказывается принимать на том же основании³⁵.

Реальные фракции можно разделить на фракции, основанные на *интересе, принципе и привязанности*. Из всех фракций первые являются наиболее разумными и допустимыми. Когда две группы людей, такие, как знать и народ, имеют при какой-либо системе правления не очень точно уравновешенную и определенную самостоятельную власть, они, естественно, преследуют определенный интерес; и мы не можем, рассуждая трезво, ожидать от них другого поведения, принимая во внимание ту степень эгоизма, которая присуща человеческой природе. От законодателя требуется огромное умение, чтобы предотвратить существование таких партий; и многие философы придерживаются того мнения, что этот секрет, как и *великий эликсир и вечный двигатель*, может изумлять людей в теории, но, вероятно, никогда не может быть практически реализован. Действительно, при деспотических системах правления фракции часто не видны, но они тем не менее реальны или, скорее, они более реальны и пагубны именно вследствие этого. Все отдельные группы людей — знать и народ, солдаты и торговцы — имеют самостоятельный интерес, но более могущественный безнаказанно угнетает более слабого, не встречая сопротивления; и это порождает кажущееся спокойствие при таких системах правления³⁶.

В Англии предпринималась попытка разделить *земледельческую и торговую* части нации, но безуспешно. Интересы этих двух групп не являются действительно различными и никогда не будут таковыми до тех пор, пока наши государственные долги не возрастут в такой степени, что станут совершенно невыносимыми и тягостными.

Партии, образовавшиеся на основе *принципа*, особенно принципа абстрактного и умозрительного, известны только нашему времени и, возможно, являются самым необычным и необъяснимым *феноменом*, который когда-либо имел место в человеческих делах. В тех случаях, когда различные принципы порождают противоположные действия, что справедливо в отношении всех отличных друг от друга политических принципов, суть дела объяснить легче. Человеку, считающему, что истинное право управлять принадлежит какому-либо одному человеку или какой-либо одной фамилии, будет трудно согласиться со своим согражданином, который полагает, что другой человек или другая фамилия обладают этим

правом. Каждый, естественно, желает, чтобы возобладала справедливость в соответствии с его собственными понятиями о ней. Но в тех случаях, когда различие в принципе не сопровождается противоположностью действий, а каждый может следовать собственным путем, не мешая своему соседу, как случается во всех религиозных спорах, то какое безумие, какая ярость могут породить такие несчастные и такие роковые расколы?

Два человека, путешествующие по большой дороге, один на восток, а другой на запад, легко могут разойтись, если дорога достаточно широка. Но два человека, основываясь на противоположных принципах религии, не могут разойтись так легко, не столкнувшись, хотя можно было бы думать, что и в данном случае дорога достаточно широка и каждый мог бы идти дальше по собственному пути не останавливаясь. Но такова природа человеческого ума, что он всегда стремится покорить каждый ум, который к нему приближается, и в той же мере, в какой его изумительно укрепляет единство во мнениях, его поражает и раздражает любое противоречие. Отсюда тот пыл, который большинство людей проявляют в спорах; отсюда их нетерпимость к возражениям даже в самых отвлеченных и беспристрастных вопросах.

Этот принцип, каким бы незначительным он ни казался, явился, кажется, источником всех религиозных войн и расколов. Но так как данный принцип повсеместно свойствен человеческой природе, его действия не были бы ограничены одним веком и одной сектой религии, если бы он не оказывался связан там с другими, более второстепенными (*accidental*) причинами, которые поднимают его на такую высоту, что вызывают величайшие страдания и разрушения. Большинство религий древнего мира возникло в тот период правления, о котором ничего не известно, когда люди были все еще непросвещенными варварами и монарх, как и крестьянин, был склонен принимать со слепой верой каждую вымышленную благочестивую сказку, которую ему предлагали. Правитель принимал религию народа и, всем сердцем заботясь о священных делах, естественно, приобретал авторитет в этих делах и соединял церковную власть со светской. Но христианская религия возникает в то время, когда принципы, прямо противоположные ей, были прочно утверждены в цивилизованной части света, презиравшей ту нацию, которая первой ввела данное новшество; неудивительно, что при таких обстоятельствах гражданские правители слабо ее поощряли и что священникам было позволено захватить всю власть в новой секте. Они так злоупотребля-

ли этой властью даже в те давние времена, что первые преследования можно, наверное, *отчасти* * отнести за счет неистовства, внушенного ими своим последователям. И те же самые принципы правления священников продолжали существовать после того, как христианство стало установленной религией; они породили дух преследования, который с того времени постоянно отравлял человеческое общество и был источником появления самых непримиримых фракций при каждой системе правления. Поэтому в отношении народа такие группировки можно справедливо назвать фракциями, основанными на *принципе*; в отношении же священников, которые являются их главными инициаторами, они суть в действительности фракции, основанные на *интересе*.

Существует еще одна причина (не считая власти священников и разделения церковной и светской власти), которая содействовала превращению христианства в арену религиозных войн и расколов. Религии, которые возникают в абсолютно невежественные и варварские времена, состоят большей частью из традиционных сказок и вымыслов, которые могут быть различными в каждой секте, не противореча друг другу; и, даже если они противоречат друг другу, каждый [из сектантов] придерживается традиции собственной секты без особых размышлений или сомнений. Но поскольку в то время, когда возникло

* Я говорю *отчасти*, ибо грубой ошибкой было бы воображать, что в античные времена люди были такими же большими друзьями веротерпимости, какими являются англичане или голландцы в наше время. Среди римлян законы против иноземных религиозных суеверий существовали еще со времен двенадцати таблиц; и евреи, а также христиане иногда получали наказание в соответствии с ними, хотя, вообще говоря, эти законы не выполнялись строго. Сразу же после завоевания Галлии римляне запретили посвящать в религию друидов всех, кроме местных жителей; и это было своего рода преследованием. Спустя примерно сто лет после упомянутого завоевания [император Клавдий] полностью ликвидировал это суеверие при помощи суровых законов, что явилось бы очень жестоким преследованием, если бы подражание римским обычаям не отучило ранее галлов от их древних суеверий (Sueton. in vita Claudii). Плиний приписывает уничтожение суеверий друидов Тиберию, может быть, потому, что этот император предпринял некоторые шаги для их ограничения (lib. XXX, cap. 1). Это пример обычной осторожности и умеренности римлян в таких случаях, и он очень резко отличается от их насильственного и кровавого способа обращения с христианами. Отсюда мы можем вынести подозрение, что лютые преследования христианства происходили в некоторой степени из-за опрометчивого рвения и фанатизма первых проповедников данной секты; и история Церкви дает нам немало доводов, подтверждающих это подозрение.

христианство, во всем мире широко распространилась философия, учителя новой секты должны были вырабатывать систему отвлеченных понятий, разграничивать с известной точностью свои догматы веры и объяснять, толковать, опровергать и защищать их со всей утонченностью аргументации и научной манеры. Отсюда, естественно, возник полемический накал в диспутах, когда христианская религия оказалась разделена новыми расколами и ересями. И этот накал помог священникам в их политике разжигания взаимной ненависти и вражды среди своих обманутых последователей. В древнем мире секты философии были более ревностными, чем религиозные партии; но в наше время религиозные партии более неистовы и бешены, чем самые жестокие фракции, которые когда-либо возникали на основе интереса и честолюбия.

Я упомянул партии, основанные на *привязанности*, как один из видов *реальных* партий наряду с партиями, основанными на *интересе* и *принципе*. Под партиями, основанными на привязанности, я понимаю те, чьим основанием является различного рода приверженность людей к определенным семействам и лицам, которых они хотели бы видеть своими правителями. Эти фракции часто являются очень буйными, хотя, должен признаться, может показаться необъяснимым, почему люди должны так сильно привязываться к лицам, с которыми они совершенно незнакомы, которых они, возможно, никогда не видели и от которых они никогда не получали и не имеют никакой надежды получить какие-либо благодеяния. Однако мы видим, что дело часто обстоит именно так и притом даже с такими людьми, которые в других случаях не проявляют большого великодушия и которых, как обнаруживается, даже дружба с трудом выводит за пределы их собственного интереса. Мы склонны думать, что отношения между нами и нашим монархом очень тесные и интимные. Блеск величия и власти придает какое-то значение судьбам даже одного лица. И когда добрая часть человеческой природы не доставляет ему указанного воображаемого интереса, то это делает злая часть его природы по злобе и из чувства противоречия лицам, мнения которых отличаются от его собственных.

О СУЕВЕРИИ И ИССТУПЛЕНИИ ³⁷

Утверждение, что *порча самого хорошего порождает плохое*, превратилось в прописную истину и обычно доказывается, в частности, пагубностью *суетверия* и [религиоз-

ного] *исступления* (enthusiasm) — продуктов извращения истинной религии.

Эти два вида ложной религии, хотя они оба пагубны, обладают весьма различной и даже противоположной природой. Человеческий дух подвержен всякого рода безотчетным страхам и опасениям, происхождение которых можно объяснить либо неудачным стечением обстоятельств в личной или общественной жизни, либо плохим здоровьем, либо меланхолическим и мрачным характером, либо сочетанием всех указанных обстоятельств. При таком состоянии духа [человек] со страхом ожидает бесчисленных неизвестных зол от неизвестных сил, и там, где реальные объекты, вызывающие страхи, отсутствуют, душа, откликаясь на свое собственное предубеждение и разжигая свои же склонности, отыскивает объекты воображаемые, приписывая им беспредельную мощь и злобность. Поскольку такие враги совершенно невидимы и неизвестны, то и способы их умиротворения совершенно необъяснимы и находят свое выражение в церемониях, обрядах, ритуалах, умерщвлении плоти, жертвоприношениях и других действиях, которые, как бы они ни были абсурдны или фривольны, рекомендуются слепой и запуганной доверчивости глупостью или мошенничеством. Таким образом, истинные источники *суеверия* — это слабость, страх и меланхолия в сочетании с невежеством.

Но человеческий дух подвержен также странному подъему и самонадеянности, возникающим вследствие наличия успеха, превосходного здоровья, жизненной энергии (strong spirits) или самоуверенного характера. При таком состоянии духа воображение преисполняется величественными, но путаными представлениями, которым не соответствуют под луной никакие красоты и никакие удовольствия. Все смертное и тленное исчезает как недостойное внимания. Воображению предоставляется полный простор в невидимых областях, или мире духов, где душа свободна тешиться любой грезой, лишь бы она лучше всего удовлетворяла ее вкус и настроение в данный момент. Это порождает восторженность, увлеченность и удивительнейшие полеты фантазии; с еще бóльшим возрастом самоуверенности и самонадеянности эти восторги, будучи совершенно необъяснимыми и кажущимися такими, будто они совершенно превышают наши обычные способности, приписываются непосредственному вдохновению, даруемому тем божественным Существом, которое

является объектом поклонения. И вскоре такая вдохновенная личность начинает видеть в себе возлюбленную избранницу Божества. И как только случится такое безумие, а это есть высшее проявление исступления, любая причуда приобретает священный характер, человеческий разум и даже нравственность отвергаются как лживые советники, и безумный фанатик слепо и безоговорочно предает себя мнимо безошибочному духу и вдохновению свыше. Надежда, гордость и богатое воображение в сочетании с невежеством — таковы, следовательно, подлинные источники *исступления*.

Эти два вида ложной религии могут дать повод ко многим размышлениям, но я ограничусь в данном случае некоторыми соображениями, касающимися их влияния на общество и правительство.

Мое *первое* соображение таково: *суеверие выгодно для власти духовенства, а исступление не менее или даже более ей враждебно, чем здравый рассудок и философия*. Суетверие опирается на страх, печаль и подавленность духа; вследствие суетверия человек сам себе кажется столь презренным, что считает себя недостойным предстать перед лицом Бога, а потому, и это совершенно естественно, он ищет помощи у любой другой личности, святость жизни которой, а возможно, дерзость и хитрость снискали ей, как он полагает, расположение Божества. Этой личности суетверный человек вверяет свои упования: ее заботе он вверяет свои молитвы, ходатайства и жертвоприношения, с ее помощью он надеется добиться того, чтобы его мольбам вняло разгневанное Божество. Этому обязаны своим происхождением жрецы³⁸. Их по праву можно считать изобретением³⁹ боязливой и жалкой суетверия, которое, будучи всегда в себе неуверенным, не осмеливается само воздавать поклонение, а, обнаруживая все свое невежество, надеется поручить себя попечению Божества через посредство его предполагаемых друзей и слуг. А поскольку суетверие составляет значительную часть почти всех религий, даже самых фанатичных, и нет ничего, кроме философии, что могло бы полностью преодолеть упомянутые необъяснимые страхи, то отсюда следует, что почти в любой религиозной секте имеются жрецы, причем, чем больше сгусток предрассудков, тем авторитет духовенства выше⁴⁰.

С другой стороны, можно заметить, что все люди, охваченные [религиозным] исступлением, давно освободились от гнета духовных лиц и проявили большую

независимость в своей вере, презирая формы, церемонии и традиции. Квакеры — это наиболее отъявленные, хотя и наиболее невинные из одержимых исступлением людей, какие когда-либо были известны. Они, пожалуй, единственная секта, которая никогда не терпела у себя служителей культа. Индепенденты из всех английских сектантов ближе к квакерам как в своем фанатизме, так и в своей свободе от засилья духовенства. Далее идут пресвитериане, в равной степени уступая в том и другом отношении индепендентам. Короче говоря, это наше наблюдение основано на опыте, но оно также может иметь и рациональное основание, коль скоро мы сообразим, что поскольку исступление возникает из претенциозной гордости и самоуверенности, то охваченный им человек считает себя достаточно достойным, чтобы *приблизиться* к Богу без всякого человеческого посредничества. Восторженные молитвы исступленных людей столь пламенны, что они воображают себя даже *действительно приближенными* к Богу посредством созерцания и внутренней беседы, что заставляет их отвергать все те внешние церемонии и обряды, в которых по представлениям суеверных почитателей необходимо содействие духовенства. Фанатик сам себя освящает и придает своей особе священный характер, превосходящий всякую другую святость, которая опирается на формальные институты разных церемониалов.

Мое *второе* рассуждение по поводу этих видов ложной религии состоит в том, что *религии, связанные с исступлением, сперва более жестоки и насильственны, чем те, которые связаны с суеверием, но быстро становятся более мягкими и умеренными*. Неистовство этой разновидности религии, когда оно подогрето ее новизной и испытываемыми ею преследованиями, проявляется в неисчислимых случаях: анабаптисты в Германии, камизары во Франции, левеллеры и другие фанатики в Англии, а также ковенантеры⁴¹ в Шотландии. Исступление, будучи основано на силе духа и претенциозной дерзости характера, естественно, порождает самые крайние решения, особенно после того как оно достигает таких высот, что внушает введенному в заблуждение фанатику, будто его вдохновил Бог. И он с презрением попирает общепринятые правила разума, морали и благоразумия.

Именно так [религиозное] исступление вызывает наиболее жестокие беспорядки в человеческом обществе. Однако его неистовство подобно неистовству грозы и бури,

которые быстро истощаются, после чего воздух становится спокойнее и чище, чем был раньше. Когда первый пароксизм исступления минует, люди во всех фанатических сектах совершенно естественно впадают в своих священнодействиях в апатию и безразличие. Среди них не оказывается ни одного человека, наделенного достаточной властью, в интересах которого было бы поддерживать религиозный дух; нет ни обрядов, ни церемоний, ни священных ритуалов, которые могли бы войти в обыденную жизнь и избавить от забвения священные принципы. Суеверие, напротив, вкрадывается постепенно и незаметно и делает людей смиренными и покорными, оно не враждебно гражданским властям и кажется безобидным народу, пока наконец жрец, твердо установив свою власть, не станет тираном и источником беспорядка в человеческом обществе в силу вызываемых им бесконечных раздоров, преследований и религиозных войн. Как мягко Римская Церковь шла к власти? Но зато в какие ужасные потрясения ввергла она Европу, чтобы сохранить эту власть? С другой стороны, наши сектанты, которые были первоначально столь опасными фанатиками, стали ныне свободомыслящими, и квакеры, по-видимому, приближаются к единственной во всей вселенной правильной организации деистов, а именно к литератам, т. е. ученикам Конфуция в Китае*.

Мое *третье* замечание в связи с данной темой состоит в том, что *суеверие враждебно гражданской свободе, а исступление ей способствует*. Так как люди, находящиеся во власти суеверия, стонут под игом жрецов, а исступление разрушительно по отношению к церковной власти, то одного этого факта достаточно для обоснования данного замечания. Не буду уже говорить о том, что исступление, являясь слабостью смелых и честлюбивых натур, естественно связано с духом свободы, тогда как суеверие, напротив, делает людей безвольными и жалкими и превращает их в рабов. Мы знаем из английской истории, что во время гражданских войн индепенденты и деисты, несмотря на все различие их религиозных принципов, были едины политически и одинаково страстно служили республике. И с момента возникновения вигов и тори вожди вигов были или деистами, или латитудинариями⁴², т. е. были веротерпимыми и относились безразлично к любой из христианских сект. Сектанты же, для

* Китайские литераты не имеют ни жрецов, ни церковного устройства.

которых была характерна изрядная доля исступления, всегда, без всякого исключения действовали совместно с данной партией при защите гражданских свобод. Сходство в суевериях долго объединяло тори, сторонников англиканской Церкви, с католиками в их поддержке прерогатив королевской власти, хотя, встретив дух терпимости, свойственный вигам, католики в последнее время, по-видимому, примирились с этой партией.

У молинистов и янсенистов во Франции были тысячи бессмысленных диспутов, не заслуживающих внимания человека, у которого есть здравый смысл. Но что преимущественно делает указанные секты различными и что единственно заслуживает внимания, так это различие в духе обеих религий. Молинисты, руководимые иезуитами, — большие приверженцы суеверия, непреложного соблюдения внешних форм и церемоний, они подчиняются власти служителей культа и традиции. Янсенисты же объаты исступлением, они ревностные сторонники страстного богопочитания и внутренней жизни, для них авторитет имеет мало значения, короче говоря, они лишь наполовину католики. Вытекающие отсюда последствия точно соответствуют вышеизложенному рассуждению. Иезуиты — тираны народа и рабы двора. Что касается янсенистов, то только у них поддерживаются крохотные искры любви к свободе, которая может быть обнаружена среди французской нации.

О ДОСТОИНСТВЕ И НИЗМЕННОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ ⁴³

Существуют определенные секты, которые скрытно образуются в ученом мире подобно тому, как образуются фракции в мире политическом; и, хотя иногда эти секты не приходят к открытому разрыву, все же они придают иное направление мышлению тех, кто присоединился к какой-либо из сторон. Наиболее примечательными из сект такого рода являются те, которые основаны на различных мнениях относительно *достоинства человеческой природы*; это такой вопрос, который, кажется, разделял философов и поэтов, а также теологов от начала существования мира до сегодняшнего дня. Одни превозносят наш род до небес и изображают человека как своего рода полубога, который происходит от неба и сохраняет отчетливые следы своего происхождения и родословной. Другие настаивают на темных сторонах человеческой природы и не могут обнаружить ничего, кроме

тщеславия, в качестве того, в чем человек превосходит других животных, которых он так стремится презирать. Если какой-либо автор обладает талантом риторики и декламации, он обычно принимает сторону первых. Если же он склонен к иронии и насмешке, он, естественно, ударяется в противоположную крайность.

Я далек от мысли, что все те, кто умаляет достоинство нашего рода, являются врагами добродетели и разоблачают пороки своих собратьев с плохими намерениями. Напротив, я сознаю, что утонченное чувство нравственности, особенно если ему сопутствует раздражительный характер, может довести человека до отвращения ко всему миру и заставить его смотреть на обычный ход человеческих дел с чрезмерным негодованием. Я должен, однако, высказать мнение, что суждения тех, кто склонен думать о человечестве благожелательно, более полезны для добродетели, чем противоположные принципы, которые дают низкую оценку нашей природы. Когда человеком овладевает высокое понятие о его месте и роли в мироздании, он, естественно, старается действовать так, чтобы оправдать такое понятие и не унизиться до грязного или злодейского поступка, из-за которого он может опуститься, став ниже того представления о себе, которое имеется в его воображении. Соответственно мы находим, что все наши утонченные и модные моралисты настаивают на указанном тезисе и пытаются представить зло как то, что недостойно человека, а также отвести само по себе.

Мы найдем мало таких споров, которые не были бы основаны на какой-либо двусмысленности выражений; и я убежден, что и данный спор относительно достоинства или низменности человеческой природы не в большей степени свободен от этого, чем любой другой. Поэтому, может быть, стоит рассмотреть, что в данной дискуссии является реальным, а что лишь словесным.

Ни один разумный человек не станет отрицать, что существует естественное различие между достоинством и предосудительностью, добродетелью и злом, мудростью и глупостью. Однако не ясно ли, что при применении термина, который обозначает либо наше одобрение, либо порицание, на нас обычно больше влияет сравнение, чем какая-либо установленная неизменная норма, кроющаяся в природе вещей. Подобным же образом количество, размер и объем все признают реальными вещами. Но, называя какое-либо животное *большим* или *малень-*

ким, мы всегда незаметно сравниваем его с другими животными того же вида, и именно данное сравнение определяет наше суждение о его величине. Собака и лошадь могут оказаться совершенно одинакового роста, однако первой будут поражаться из-за огромной величины, а второй удивляться из-за ее низкорослости. Поэтому, присутствуя на каком-либо диспуте, я всегда мысленно принимаю в расчет, является ли темой спора вопрос сравнения или нет, и, если является, сравнивают ли диспутанты одни и те же предметы или же говорят о вещах, которые сильно отличаются друг от друга⁴⁴.

Образуя представление о человеческой природе, мы склонны проводить сравнение между людьми и животными, единственными созданиями, наделенными мыслью, среди тех существ, которые воспринимаются нашими чувствами. Конечно, это сравнение оказывается в пользу человечества. С одной стороны, мы видим существо, мысли которого не ограничены какими-либо узкими рамками времени или места, которое распространяет свои исследования на самые отдаленные места нашего земного шара и за его пределы, на планеты и [другие] небесные тела; оглядывается назад, чтобы узнать первоначальное происхождение вещей, по крайней мере историю человеческого рода; бросает взгляд вперед, чтобы увидеть влияние своих действий на потомков и те мнения о его характере, которые будут высказаны через тысячу лет после его существования; существо, которое прослеживает причины и действия, несмотря на их огромную отдаленность друг от друга и сложность прослеживания, выводит общие принципы из частных явлений, совершенствует свои открытия, исправляет свои ошибки и даже их обращает себе на пользу. С другой стороны, перед нами существо, прямо противоположное первому; ограниченное в своих наблюдениях и заключениях несколькими осязаемыми предметами, которые его окружают; не обладающее ни любознательностью, ни предвидением; слепо следующее инстинкту и достигающее за короткое время своего окончательного совершенства, дальше которого оно никогда не способно продвинуться хотя бы на шаг. Какое огромное различие между этими двумя существами! И какого высокого мнения должны мы придерживаться относительно первого при сравнении его со вторым!

Опровергая этот вывод, обычно применяют два средства. *Во-первых*, неправильно излагают факты, подчеркивая только слабости человеческой природы. И *во-вторых*,

проводят новое, скрытое, сравнение между обыкновенным человеком и существами, обладающими высшей мудростью. Среди других выдающихся качеств человека имеется и такое: он может образовать представление о совершенствах, намного превышающих то, что он сам испытал, наблюдая себя; ему не поставлены границы в понимании мудрости и добродетели. Он легко может сделать столь возвышенными свои представления и представить себе такую степень знания, по сравнению с которой его собственные знания будут выглядеть очень незначительными и которая заставит как бы сойти на нет, исчезнуть разницу между его умом и рассудком животных. Но так как весь мир согласен с тем, что человеческий ум бесконечно далек от совершенной мудрости, то, если речь идет о таком сравнении, нам незачем спорить по вопросам, в связи с которыми в наших мнениях нет действительных разногласий. Человек гораздо дальше отстоит от совершенной мудрости и даже от собственных представлений о ней, чем животные от человека; и все же последнее различие столь значительно, что только сравнение с первым может привести к тому, что оно покажется имеющим несущественное значение.

Принято также *сравнивать* одного человека с другим; и, находя очень немногих людей, которых мы можем назвать *мудрыми* или *добродетельными*, мы склонны иметь презрительное мнение о нашем роде вообще. Чтобы почувствовать ошибочность такого образа мышления, можно заметить, что почетные определения *мудрый* и *добродетельный* не связаны ни с какой конкретной степенью указанных качеств — *мудрости* и *добродетели*, но целиком возникают из сравнения, которое мы проводим между одним и другим человеком. Когда мы находим человека, достигающего такой глубины мудрости, которая встречается очень редко, мы объявляем его мудрым. Поэтому сказать, что в мире мало мудрых людей, — значит фактически ничего не сказать, ибо только из-за их редкости они и заслуживают указанное название. Даже если бы самые неразвитые представители нашего рода были столь же мудрыми, как Туллий или лорд Бэкон, у нас все равно было бы основание говорить, что в мире существует мало мудрых людей. Ибо в данном случае мы должны сделать более возвышенными наши представления о мудрости и не оказывать исключительной чести никому, кто не отличается своими выдающимися талантами. Подобным же образом я слышал замечания неразумных людей о том, что в мире мало женщин, обладающих красотой, по сравнению

с теми, у кого ее нет; эти люди не принимают во внимание того, что мы применяем эпитет *красивая* только к женщинам, обладающим такой степенью красоты, которая встречается лишь у немногих из них. Та же степень красоты, которая для женщины считается уродством, расценивается как подлинная красота у представителя нашего пола.

Поскольку принято при формировании мнения о нашем роде *сравнивать* его с другими родами, находящимися выше или ниже его, или же сравнивать отдельных представителей нашего рода между собой, то мы часто сравниваем также различные мотивы или движущие принципы человеческой природы, чтобы уточнить наше суждение о ней. И воистину это единственный вид сравнения, который заслуживает нашего внимания или же решает что-то в связи с данной проблемой. Если бы наши эгоистические и преступные принципы в такой мере брали верх над социальными и добродетельными, как это утверждают некоторые философы, то мы, без сомнения, должны были бы с презрением относиться к человеческой природе.

Во всем этом споре значительное место занимают разногласия по поводу слов. Когда какой-либо человек отрицает искренность всякого патриотизма, или привязанности к стране и к обществу, я не знаю, что о нем думать. Возможно, он сам никогда не испытывал этих чувств столь ясным и отчетливым образом, чтобы это устранило все его сомнения относительно их силы и реальности. Но когда он идет дальше и отвергает всякую личную дружбу, если она не связана с выгодой или себялюбием, то я уверен, что он неправильно употребляет термины и смешивает идеи различных вещей, ибо нельзя быть настолько эгоистичным, а вернее, настолько глупым, чтобы не проводить никакого различия между людьми и не отдавать предпочтения качествам, которые вызывают у них одобрение и уважение. Неужели, говорю я, он настолько же нечувствителен к гневу, насколько притворяется нечувствительным к дружбе? И неужели обида и несправедливость затрагивают его не больше, чем доброта или достоинства? Так быть не может; он себя не знает. Он забыл движения своего сердца или, скорее, пользуется языком, отличным от языка своих соотечественников, и не называет вещи соответствующими именами. Что скажете вы о естественной привязанности? — добавляю я. Это тоже пример себялюбия? Да, все себялюбие. Вы любите *своих* детей только потому, что они ваши; *своего* друга — по той же причине; и *ваша* страна занимает

вас лишь в той степени, в какой она связана с *вами*. Если бы не было этого вашего *я*, ничто бы на вас не влияло, вы были бы совершенно пассивны и нечувствительны. А если бы вы когда-либо позволили себе какое-либо движение, то только из тщеславия или из желания, чтобы то же самое ваше *я* стало известным и приобрело репутацию. Я желаю, отвечаю я, услышать ваше истолкование поступков людей при условии, что вы признаете факты. Вы должны допустить, что себялюбие того вида, которое проявляется в добром отношении к другим людям, имеет огромное влияние на поступки людей, во многих случаях даже большее, чем то себялюбие, которое остается в рамках своего первоначального вида и формы. Ибо разве мало тех, кто, имея семью, детей и родственников, тратит на их содержание и образование больше, чем на собственные удовольствия? Это, действительно, как вы справедливо заметили, может основываться на себялюбии, поскольку процветание семьи и друзей является единственным или главным удовольствием, а также главной гордостью таких людей. Если бы вы тоже были одним из них, вы могли бы быть уверены, что все будут хорошо отзываться о вас и хорошо к вам относиться; говоря иначе, чтобы не шокировать ваш слух этими выражениями, себялюбие каждого, и в том числе мое, заставило бы тогда нас служить вам и хорошо отзываться о вас⁴⁵.

По моему мнению, две вещи ввели в заблуждение тех философов, которые так упорно настаивают на эгоизме человека. *Во-первых*, они обнаружили, что каждое проявление добродетели или дружбы сопровождается тайным удовольствием; отсюда они сделали вывод, что дружба и добродетель не могут быть бескорыстными. Но ошибочность этого очевидна. Добродетельное чувство или аффект вызывает удовольствие, но не возникает из него. Деля добро для своего друга, я испытываю удовольствие, потому что люблю его, но это не значит, что я люблю его ради этого удовольствия.

Во-вторых, всегда оказывалось, что добродетельные люди далеко не равнодушны к похвале; и поэтому их изображали как группу тщеславных людей, которые стремятся лишь получить одобрение от других лиц. Но данное мнение также ошибочно. Уж очень несправедливо, когда находят малейший след тщеславия в похвальном действии, дабы из-за этого умалить указанное действие или же приписать его лишь данному мотиву. С тщеславием дело обстоит не так, как с другими аффектами. Когда

жадность или мстительность примешивается к какому-либо действию, которое кажется добродетельным, нам трудно определить, в какой мере она примешалась, и естественно предположить, что она явилась единственным движущим принципом. Но тщеславие так тесно связано с добродетелью, а любовь к славе, вознаграждающей за похвальные поступки, настолько приближается к любви к похвальным поступкам ради них самих, что эти аффекты больше способны смешиваться между собой, чем любые другие виды аффектов, и почти невозможно испытывать вторую без некоторой примеси первой. Соответственно мы находим, что указанная страсть к славе всегда искажается и изменяется в зависимости от определенного вкуса или склонности духа, который ею охвачен. Нерон с таким же тщеславием правил колесницей, с каким Траян справедливо и умело управлял империей. Любовь к славе в вознаграждение за добродетельные дела является верным доказательством любви к добродетели.

О ГРАЖДАНСКОЙ СВОБОДЕ ⁴⁶

Те, кто использует свои перья для того, чтобы писать на политические темы, и кто свободен от неистовства партий и партийных предрассудков, развивают такую науку, которая больше всех других способствует общественной пользе и даже личному удовлетворению тех, кто посвящает себя ее изучению. Я, однако, склонен подозревать, что наш мир еще слишком молод, чтобы можно было устанавливать многочисленные общие истины в политике, которые останутся справедливы и для позднейших поколений. У нас пока нет опыта, охватывающего три тысячи лет; так что не только искусство рассуждения все еще несовершенно в этой науке, как и во всех других, но нам даже не хватает достаточно материала, на основе которого мы могли бы рассуждать. Еще недостаточно известно, какую степень утонченности в добродетели либо же в пороке допускает человеческая природа; неизвестно и то, чего можно ожидать от людей в результате какого-либо грандиозного переворота в их образовании, обычаях или принципах. Макиавелли, конечно, был великим гением; но поскольку он ограничил свое исследование бурными и деспотическими правлениями древних времен или небольшими и лишенными покоя и мира княжествами Италии, то его суждения, особенно в отношении монархической системы

правления, оказались крайне ошибочными; и в его «Князе» едва ли есть хоть одна максима, которая не была бы опровергнута последующим опытом. Он говорит, что *слабый государь не способен получать хорошие советы, ибо если он посоветуется с несколькими людьми, то он не сможет выбрать какой-либо из их различных советов. Если же он доверится одному лицу, то, возможно, у этого министра и будут способности; но он ненадолго останется министром: он, конечно, низложит своего покровителя и посадит на трон себя и свое семейство.* Я упоминаю об этом среди многих примеров ошибок названного политика, вытекающих в значительной степени из того, что он жил в слишком ранний период всемирной истории, чтобы быть хорошим судьей в вопросах политической истины. Почти всех монархов Европы сейчас направляют их министры, и так продолжается около двух столетий, однако ничего подобного тому, что предвещал Макиавелли, никогда не случалось и не может случиться. Сеян мог замышлять свержение римских императоров с престола, но Флёр⁴⁷, как бы он ни был порочен, не мог, находясь в здравом уме, иметь хоть малейшую надежду на низложение Бурбонов.

Торговлю вплоть до прошлого столетия не считали государственным делом; и едва ли есть хоть один древний автор, писавший на политические темы, который хотя бы упомянул ее*. Даже итальянцы хранили относительно нее глубокое молчание, хотя теперь она является главным объектом внимания как министров государства, так и мыслителей, занимающихся отвлеченными темами. Огромные богатства, величие и военные успехи двух морских держав, кажется, впервые дали понять человечеству важность обширной торговли.

Поэтому, намереваясь провести в данном эссе развернутое сравнение между гражданской свободой и абсолютистской системой правления и показать⁴⁸ огромные преимущества первой по сравнению со второй, я стал подозревать, что в наш век ни один человек не является достаточно подготовленным для выполнения такого предприятия; и, какие бы предположения ни выдвинул кто-либо в связи с данным вопросом, они будут, по всей вероятности, опровергнуты дальнейшим опытом и отвер-

* Ксенофонт упоминает ее, но выражает сомнение, может ли она принести какую-либо выгоду государству. Εἰ δὲ καὶ ἐμπορία φέρει τι πῶλιν, etc.—Xen. Hiero. 9,9. Платон полностью исключает торговлю из своей воображаемой республики.—De legibus, lib. IV.

гнуты потомками. В делах людей совершались такие величественные перевороты, произошло так много событий, противоречащих предположениям древних, что их достаточно, чтобы породить подозрения, не наступят ли еще какие-нибудь дальнейшие изменения.

Древними было замечено, что все искусства и науки возникли среди свободных народов и что персы и египтяне, несмотря на их праздность, богатство и роскошь, сделали лишь робкие шаги по направлению к тем более утонченным удовольствиям, которые были доведены до такого совершенства греками, невзирая на постоянные войны, сопровождавшиеся нищетой, и величайшую простоту их жизни и обычаев. Было замечено также, что когда греки утратили свою свободу, то хотя они и намного увеличили свои богатства благодаря завоеваниям Александра Македонского, но с того момента искусства у них пришли в упадок и никогда больше не смогли поднять голову в создавшейся атмосфере. Просвещение было перенесено в Рим, единственную в то время в мире свободную нацию; и, найдя там столь благоприятную почву, оно добилось невероятных успехов в течение немногим более столетия, пока упадок свободы не вызвал также упадка учености и не распространил в мире всеобщего варварства. Исходя из этих двух фактов опыта, каждый из которых имел двойное значение и показал как упадок просвещения при абсолютистских системах правления, так и его подъем при народных системах правления, Лонгин полагал, что у него имеется достаточно оснований утверждать, что искусства и науки могут процветать только при свободной системе правления. И это его мнение поддержало несколько выдающихся писателей* в нашей собственной стране, которые либо ограничивали свою точку зрения только фактами, взятыми из античности, либо питали слишком большое пристрастие к той форме правления, которая установилась у нас.

Но что бы сказали эти писатели относительно примеров, касающихся современного Рима и Флоренции? Из них первый довел до совершенства все изящные искусства: скульптуру, живопись, музыку и поэзию, хотя и стоял под тиранией, и притом под тиранией духовенства, в то время как вторая осуществила прогресс в искусствах и науках главным образом после того, как начала терять свободу из-за узурпации власти семьей Медичи. Рафаэль

* Г-н Эддисон и лорд Шефтсбери.

и Микеланджело, не говоря уже об Ариосто, Тассо и Галилее, родились не под сенью республик. И хотя ломбардская школа была столь же знаменита, как и римская, все же венецианцы лишь в незначительной мере причастны к ее славе и кажутся значительно менее других итальянцев способными к искусствам и наукам. Рубенс создал свою школу в Антверпене, а не в Амстердаме; Дрезден, а не Гамбург является центром просвещения в Германии.

Но наиболее выдающийся пример процветания просвещенности при абсолютистской системе правления является Франция, которая вряд ли вообще когда-нибудь пользовалась какой-либо установленной свободой и все же довела искусства и науки до такой же степени совершенства, как и все другие нации. Англичане, возможно, лучшие философы; итальянцы — лучшие художники и музыканты; римляне были лучшими ораторами; но французы — единственный народ, за исключением греков, состоящий из людей, которые являются одновременно философами, поэтами, ораторами, историками, художниками, архитекторами, скульпторами и музыкантами. Что касается сцены, то они превзошли даже греков, которые намного превосходили англичан. А в обычной жизни они в значительной мере довели до совершенства самое полезное и приятное из всех искусств, *l'art de vivre*⁴⁹, искусство вести себя в обществе и поддерживать беседу.

Если мы рассмотрим состояние наук и изящных искусств в нашей стране, то замечание Горация относительно римлян может быть в значительной степени применено к англичанам:

...Sed in longum tamen aevum
Manserunt, hodieque manent vestigia ruris⁵⁰.

Мы чрезвычайно пренебрегаем изяществом и правильностью стиля. У нас нет словаря нашего языка и едва ли есть сносная грамматика. Первая изящная проза, которую мы имеем, написана человеком, который еще жив*. Что касается Спрата, Локка и даже Темпля⁵¹, то они слишком мало знают правила искусства, чтобы считаться изящными писателями. Проза Бэкона, Гаррингтона и Мильтона деревянная и педантичная, хотя по содержанию она и превосходна. Люди в нашей стране были настолько заняты грандиозными спорами по воп-

* Д-р Свифт.

росам *религии, политики и философии*, что у них не выработался вкус к казавшемуся мелочным соблюдению правил грамматики и критицизма. И хотя такой оборот мысли, должно быть, значительно улучшил наши чувства и наш талант рассуждения, следует, однако, признать, что даже в вышеупомянутых науках у нас нет ни одной признанной книги, которую мы могли бы передать потомкам. И самое большее, чем мы можем похвастаться,—это несколько эссе, написанных в духе более справедливой философии; они действительно являются многообещающими, но до сих пор не достигли еще какой-либо степени совершенства.

Установилось мнение, что торговля может процветать только в условиях свободной системы правления; и оно кажется основанным на более длительном и обширном опыте, чем мнение предыдущее относительно искусств и наук. Если мы проследим развитие торговли, осуществлявшейся через Тир, Афины, Сиракузы, Карфаген, Венецию, Флоренцию, Геную, Антверпен, Голландию, Англию и т. д., то мы всегда обнаружим, что она укреплялась при свободных системах правления. Три величайших города в Европе—Лондон, Амстердам и Гамбург—все это вольные и протестантские города, т. е. они пользуются двойной свободой. Необходимо, однако, заметить, что чрезвычайно ревнивое отношение Франции к торговле в последнее время, кажется, доказывает, что данный принцип не более определен и непогрешим, чем предыдущий, и что подданные абсолютного монарха могут стать нашими соперниками в торговле так же, как и в просвещенности.

Если бы я осмелился высказать свое мнение в связи со столь же неопределенным вопросом, я бы сказал, что, несмотря на усилия французов, в самой природе абсолютистской системы правления заложено нечто вредное для торговли и этот вред неотделим от данной природы, хотя причина, которую я укажу, обосновывая свое мнение, несколько отличается от той, которую обычно настойчиво выдвигают. Мне представляется, что частная собственность находится почти в такой же безопасности в цивилизованной европейской монархии, как и в республике; при этой системе правления можно также не опасаться насилия государя, во всяком случае не больше, чем мы обычно боимся ущерба от грома, землетрясения или любого несчастного случая, самого необычного и чрезвычайного. Алчность, стимул

развития промышленности, является столь упрямым аффектом и пробивает себе дорогу через столь большое количество реальных опасностей и трудностей, что маловероятно, чтобы она испугалась воображаемой опасности, которая столь невелика, что едва ли поддается измерению. Поэтому, по моему мнению, торговля может приходить в упадок при абсолютистских системах правления не потому, что она там менее *безопасное* дело, но потому, что она менее *почетна*. Для поддержки монархии абсолютно необходима некоторая субординация рангов. Происхождение, титулы и занимаемое положение должны ставиться выше трудолюбия и богатств. И пока преобладают такие мнения, все серьезные торговцы будут подвержены искушению бросить торговлю, чтобы добиться одного из тех положений, с которыми связаны привилегии и почести.

Поскольку уж я занялся рассмотрением данного вопроса, то я должен заметить относительно преобразований, которые время произвело или может произвести в политике, что все виды правления — правление свободное и абсолютистское, кажется, претерпели в Новое время огромные изменения к лучшему в отношении как внешних, так и внутренних дел. *Равновесие власти* является секретом в политике, известным только современному веку; и я должен добавить, что внутренние силы охраны государств также весьма усовершенствовались в ходе последнего столетия. Саллюстий сообщает нам, что армия Катилины значительно выросла после включения в нее разбойников с большой дороги, занимавшихся грабежами вокруг Рима; теперь же, я полагаю, численность всех лиц данной профессии, рассеянных по Европе, не составит и одного полка. В речи Цицерона в защиту Милона я обнаружил среди других следующий аргумент, который он использовал для доказательства того, что его подзащитный не убивал Клодия. Если бы Милон, сказал он, намеревался убить Клодия, он не напал бы на него среди бела дня на таком расстоянии от города; он подкараулил бы его ночью, в предместье, где можно было бы все подстроить так, чтобы казалось, будто его убили грабители, и где частота подобных случаев способствовала бы обману. Это является удивительным доказательством небрежной работы полиции в Риме, а также количества и сил упомянутых грабителей, поскольку Клодия *

* Vide Asc. Ped. in Orat. pro Milone ⁵².

в то время сопровождало тридцать рабов, вооруженных с ног до головы и достаточно приученных к крови и опасностям в ходе частых волнений, вызванных этим мятежным трибуном⁵³.

Но хотя все виды правления в наше время усовершенствовались, все же, кажется, монархическая система правления достигла наибольших успехов на пути к совершенству. Ныне относительно цивилизованных монархий можно утверждать то, что ранее говорилось только для восхваления республик, а именно что *они государства Законов, а не Людей*. Оказывается, в них могут существовать порядок, последовательность и постоянство до такой степени, что это вызывает удивление. Собственность там в безопасности, промышленность поощряется, искусства процветают, и монарх живет безопасно среди своих подданных, как отец среди своих детей. В течение двух столетий в Европе, возможно, существовало и сейчас существует около двухсот абсолютных монархов, больших и малых, и если допустить, что каждый из них правит двадцать лет, то мы можем предположить, что всего было около двух тысяч монархов, или тиранов, как называли бы их греки. И все же среди них не было ни одного, даже включая Филиппа II Испанского, кто был бы так же жесток, как Тиберий, Калигула, Нерон или Домициан, четыре из двенадцати римских императоров. Необходимо, однако, признать, что, хотя монархические системы правления стали ближе к народным по мягкости и устойчивости, все же они остаются низшими. Наше современное воспитание и обычаи насаждают больше человеколюбия и умеренности, чем прошлые, но они еще не смогли полностью преодолеть недостатки старой формы правления.

Но здесь я должен просить разрешения высказать догадку, которая кажется возможной, но о которой лишь потомки смогут судить в полной мере. Я склонен думать, что в монархических системах правления есть источник совершенствования, а в народных системах правления — источник упадка и со временем это приведет два указанных вида гражданского государства (*civil polity*) к еще большему равенству. Самые большие злоупотребления, которые возникают во Франции, являющейся самым совершенным образцом чистой монархии, происходят не от числа или величины налогов, превышающих то, с чем можно встретиться в данном смысле в свободных странах, но от дороговизны,

неравного, произвольного и запутанного способа обложения ими, в результате чего трудолюбие бедных людей, особенно крестьян и фермеров, в значительной степени расхолаживается и сельское хозяйство становится уделом нищенски и рабски живущих людей. Но к чьей выгоде ведут эти злоупотребления? Если к выгоде дворянства, то можно считать, что они внутренне присущи данной форме правления, поскольку дворянство является истинной опорой монархии; и естественно, что при этом строе его интересы должны больше принимать во внимание, чем интересы народа. Но в действительности дворяне больше всех теряют от такого угнетения, поскольку оно разоряет их поместья и делает нищими их держателей. Единственными, кто выигрывает от этого, являются financiers, порода людей, довольно ненавистных дворянству и всему королевству. Поэтому, если появится монарх или министр, наделенный достаточной проницательностью, чтобы определить свои собственные и общественные интересы, и достаточной силой духа, чтобы сокрушить старые обычаи, мы можем ожидать, что эти злоупотребления будут исправлены; и в таком случае разница между абсолютистской и нашей свободной системой правления не будет казаться столь значительной, как она кажется теперь.

Источник упадка, который можно отметить в свободных системах правления, состоит в практике делать долги и закладывать государственные доходы, в результате чего налоги могут через некоторое время стать совершенно невыносимыми и вся собственность государства (state) перейдет в руки общества (public). Эта практика возникла в Новое время. Афиняне, хотя ими и управляла республика, платили около двухсот процентов за те суммы денег, которые они вынуждены были занимать в случае чрезвычайной необходимости, как мы узнаем у Ксенофонта *. В новейшие времена голландцы первыми ввели практику займа больших сумм под низкие проценты и этим чуть себя не разорили. Абсолютные монархи тоже делали долги; но поскольку абсолютный монарх может объ-

* Κτήσιν δὲ ἀπ' οὐδενὸς ἂν οὕτω καλὴν κτήσαιντο, ὥσπερ ἀφ' οὗ ἂν προτελέσωσιν εἰς τὴν ἀφορμὴν—οἱ δὲ γε πλείστοι Ἀθηναίων πλείονα λήψονται κατ' ἐνιαυτὸν ἢ ὅσα ἂν εἰσενέγκωσιν· οἱ γὰρ μὲν ἂν προτελέσαντες, ἐγγὺς δυοῖν μυαῖν πρόσδοτον ἔξωσι—ὃ δοκεῖ τῶν ἀνθρώπων ἀσφαλέστατον τε καὶ πολυχρονιώτατον εἶναι.—Ξεν. ΠΟΡΟΙ, III, 9, 10⁵⁴.

явить себя банкротом, когда ему заблагорассудится, то его народ никогда не может быть угнетен его долгами. При народных же системах правления, когда народ и главным образом те, кто занимает самые высокие должности, обычно являются государственными кредиторами, государству трудно прибегнуть к этому средству, которое, как бы ни было оно иногда необходимым, всегда является жестоким и варварским. Следовательно, это, видимо, тот недостаток, который непосредственно угрожает всем свободным системам правления, особенно нашему собственному при данном состоянии дел. И это является сильным мотивом для увеличения нашей бережливости при расходовании государственных денег, ибо если их будет не хватать, то нам из-за многочисленности налогов или, что еще хуже, из-за нашего бессилия и неспособности защищать государство придется проклинать саму нашу свободу и желать, чтобы мы находились в таком же состоянии рабства, как и все окружающие нас нации.

О ВОЗНИКНОВЕНИИ И РАЗВИТИИ ИСКУССТВ И НАУК ⁵⁵

Ничто не требует большей тщательности в наших исследованиях, касающихся человеческих дел, чем точное различие того, что происходит благодаря *случаю* и что вытекает из *причин*; нет никакого другого предмета, в связи с которым автор скорее всего мог бы обмануть сам себя ложными премудростями и ухищрениями мысли. Утверждение, что какое-то событие произошло благодаря случаю, прекращает всякое дальнейшее исследование относительно данного события и оставляет писателя в том же состоянии невежества, в котором пребывает и все остальное человечество. Но когда предполагается, что событие произошло от определенных и устойчивых причин, то он может проявить свое искусство в установлении этих причин; и так как ни один человек, обладающий некоторой тонкостью мысли, никогда не станет теряться в данном случае, то у него тем самым оказывается возможность написать целые тома и проявить свои глубокие познания, отмечая то, что ускользает от грубых и невежественных людей.

Различие между случайным и причинно обусловленным должно зависеть от прозорливости того человека,

который рассматривает данное явление. Но если бы мне пришлось дать какое-либо общее правило, чтобы помочь нам проводить это различие, то оно было бы следующим: *то, что зависит от немногих лиц, следует в значительной степени приписать случаю, или скрытым и неизвестным причинам; то же, что зависит от многих людей, часто можно объяснить посредством определенных и известных причин.*

Два естественных соображения можно выдвинуть в поддержку указанного правила. *Во-первых*, если предположить, что игральная кость имеет какую-то, пусть самую незначительную, склонность к какой-либо одной стороне, то эта склонность хотя, быть может, и не проявится при нескольких бросках кости, но безусловно возобладает при их большем числе и создаст полный перевес на указанной стороне. Аналогичным образом когда какие-либо *причины* порождают какую-либо определенную склонность или аффект в определенное время и среди определенного народа, то, хотя многие отдельные лица могут избежать указанного влияния и будут руководствоваться своими собственными аффектами, масса безусловно будет охвачена общим аффектом и станет во всех своих поступках руководствоваться им.

Во-вторых, те причинные принципы, которые способны влиять на массу, всегда более грубы и неподатливы по своей природе, менее подвержены случайностям и меньше поддаются влиянию прихоти и личного каприза, чем те, которые оказывают влияние лишь на немногих. Последние обычно столь хрупки и утонченны, что малейшего сдвига в состоянии здоровья, воспитании или богатстве какого-либо определенного лица достаточно, чтобы изменить их ход и задержать их действие; их невозможно также свести к каким-либо общим правилам или положениям. Их влияние в один период никогда не даст нам уверенности относительно их влияния в другой период, даже если все общие обстоятельства будут теми же самыми в обоих случаях.

Если исходить из указанного правила, то внутренние и постепенные преобразования в государстве должны быть более подходящим объектом для размышления и наблюдения, чем внешние и бурные перевороты, которые обычно вызываются отдельными лицами и поддаются влиянию больше прихоти, безрассудства или каприза, чем общераспространенных аффектов и интересов. Уменьшение роли лордов и рост влияния общин в Англии после введения статута об отчуждении [земель] и подъ-

ема торговли и промышленности легче объяснить общими принципами, чем упадок испанской монархии и возвышение французской после смерти Карла V. Если бы Генрих IV, кардинал Ришельё и Людовик XIV были испанцами, а Филипп II, Филипп III, Филипп IV и Карл II—французами, то история двух указанных стран протекала бы совершенно противоположно.

По той же причине легче объяснить возникновение и развитие торговли, чем прогресс просвещения, в каком-либо королевстве; и то государство, которое станет прилагать усилия для поощрения первой, будет более уверено в успехе, чем то, которое станет развивать второе. Алчность, или жажда приобретения, является общераспространенным аффектом, который имеет место всюду, всегда и у всех людей. Но любознательность, или любовь к знанию, обладает очень ограниченным влиянием, и нужны молодость, досуг, образование, способности и пример, чтобы ею начал руководствоваться кто-либо. Никогда не будет недостатка в книгопродавцах там, где есть покупатели книг, но часто могут быть читатели там, где нет писателей. Большое количество людей, необходимость и свобода породили торговлю в Голландии. Но старание и прилежание едва ли произвели каких-либо выдающихся писателей.

Поэтому мы можем заключить, что нет другого предмета, при рассмотрении которого нам надлежало бы двигаться с большей осторожностью, чем при прослеживании истории искусств и наук, дабы не получилось так, что мы указываем на причины, которых на самом деле никогда не было, и возводим то, что случайно, в устойчивые и всеобщие принципы. Тех, кто развивает науку в каком-либо государстве, всегда немного; аффект, которым они руководствуются, ограничен; их вкус и суждения капризны и легко извращаются, их прилежание нарушается под воздействием малейшего происшествия. Поэтому случай, или скрытые и неизвестные причины, должен иметь большое влияние на возникновение и развитие всех изящных искусств⁵⁶.

Но есть одна причина, которая побуждает меня не приписывать все это дело только случаю. Хотя лиц, развивающих науки с таким удивительным успехом, что это вызывает восхищение потомков, всегда во все времена и у всех народов бывает немного, но не может не быть так, чтобы какая-то часть того же духа и гения не была ранее рассеяна среди народа, из которого возникают

указанные лица, рассеяна, дабы зарождать, формировать и развивать с самого раннего детства вкус и суждение этих выдающихся писателей. Масса, из которой выделяются столь утонченные умы, не может быть совершенно бесцветной. *Внутри нас есть бог*, говорит Овидий, *который исторгает божественный огонь, воодушевляющий нас**. Поэты во все времена приписывали это вдохновению. Здесь, однако, нет ничего сверхъестественного. Поэтический огонь разжигается не с небес. Он передвигается только по земле; его ловят и передают от одной груди к другой; и он горит ярче всего там, где горючие материалы лучше всего подготовлены и наиболее удачно расположены. Поэтому вопрос относительно возникновения и развития искусств и наук не является только вопросом, касающимся вкуса, гения и духа немногих лиц,— он касается всего народа, и поэтому его можно до некоторой степени объяснить посредством общих причин и принципов. Я утверждаю, что человек, который станет допытываться, почему такой-то определенный поэт, как, например, Гомер, существовал в таком-то месте и в такое-то время, очертя голову вдастся в химеры и никогда не сможет рассмотреть такой вопрос, миновав огромное количество ложных тонкостей и ухищрений. Он мог бы с равным успехом сделать вид, что знает причину, почему такие определенные полководцы, как, например, Фабий и Сципион, жили в Риме в такое-то именно время и почему Фабий появился на свет раньше Сципиона. Для таких случаев, как эти, нельзя указать никакой другой причины, кроме выдвинутой Горацием:

Scit genius, natale comes, qui temperat astrum,
Naturae Deus humanae, mortalis in unum
Quodque caput, vultu mutabilis, albus et ater⁵⁸.

Но я убежден, что во многих случаях можно выдвинуть достаточные основания, в силу которых такая-то нация в определенный период более образованна и просвещенна, чем какая-либо из соседних наций. По крайней мере это столь любопытный предмет, что было бы очень жаль полностью оставить его прежде, чем мы обнаружим, поддается ли он обсуждению и можно ли его свести к каким-либо общим принципам.

* Est Deus in nobis; agitante calescimus illo:
Impetus hic, sacrae semina mentis habet.
Ovid., Fast., lib. VI⁵⁷, 5.

Мое первое замечание в связи с данным вопросом состоит в том, что *искусства и науки не могут первоначально возникать среди какого-либо народа, если этот народ не пользуется благами свободной системы правления.*

В первые столетия существования мира, когда люди еще были невежественными варварами, они не искали никакой другой гарантии от взаимного насилия и несправедливости, кроме выбора некоторых немногочисленных или многочисленных правителей, которым они слепо доверяли, не обеспечивая себя никакой гарантией посредством установления законов или создания политических институтов от насилия и несправедливости указанных правителей. Если вся полнота власти сосредоточивается в руках одного лица и народ благодаря завоеваниям или естественному ходу размножения становится весьма многочисленным, то монарх, обнаружив, что ему одному невозможно повсеместно выполнять все обязанности, связанные с властью, вынужден передать свои полномочия низшим правителям, которые сохраняют мир и порядок в выделенных им соответствующих областях. Так как опыт и образование еще не просветили суждения людей в сколько-нибудь значительной степени, государь, который сам себя не ограничивает, никогда не думает об ограничении своих министров, но передает полную власть каждому, кого он назначает управлять какой-либо частью народа. Применение общих законов к частным случаям сопровождается отрицательными явлениями; и требуется глубокая проницательность и огромный опыт как для того, чтобы осознать, что это зло меньше, чем то, которое происходит от неограниченной власти в руках каждого правителя, так и для того, чтобы различить, какие общие законы в целом сопровождаются наименьшими отрицательными явлениями. Этот вопрос представляет собой такую огромную трудность, что люди могут уже достигнуть определенных успехов даже в возвышенных искусствах поэзии и красноречия, где быстрота духа и воображения помогает их развитию, прежде чем они придут к сколько-нибудь значительному улучшению своих гражданских законов, где только частые судебные процессы и прилежное наблюдение могут направлять их совершенствование. Поэтому не следует предполагать, что невежественный, ничем не ограниченный и необразованный монарх когда-либо станет законодателем или подумает об ограничении власти своих *нашей* в каждой провинции или своих *кади*

в каждой деревне. Нам говорят, что покойный *царь*⁵⁹, хотя он и был движим благородным духом и охвачен любовью и восхищением к европейским искусствам, высоко оценивал турецкую политику в данном отношении и одобрял сокращенное ведение дел в суде, которое практиковалось в этой варварской монархии, где судьи не ограничены никакими методами, формами или законами. Он не сознавал, насколько такая практика противоречила бы всем его прочим попыткам просветить свой народ. Деспотическая власть во всех случаях до некоторой степени гнетет и унижает достоинство, но она совершенно губительна и нетерпима, будучи ограничена небольшой территорией, и становится еще хуже, когда лицо, ею обладающее, знает, что время его власти ограничено и ненадежно. *Habet subjectos tanquam suos; viles, ut alienos**. Он правит подданными так полновластно, словно они его собственность, а вместе с тем так небрежно и с такой тиранией, словно они принадлежат другому. Народ, управляемый таким образом, есть народ рабов в полном и прямом смысле слова; и невозможно, чтобы эти люди когда-либо могли стремиться к утонченности вкуса или разума. Они не осмеливаются мечтать даже о том, чтобы безопасно пользоваться тем, что абсолютно необходимо для жизни.

Поэтому ожидать, что искусства и науки могут первоначально возникнуть при монархическом строе,—значит ожидать невозможного. До тех пор пока не осуществляются указанные изменения в пользу цивилизованности, монарх невежествен и непросвещен. Не обладая достаточными знаниями, которые могли бы заставить его почувствовать необходимость поддерживать равновесие в своей системе правления на основе общих законов, он передает полную власть всем низшим правителям. Эта варварская политика унижает народ и навсегда ставит преграду всем усовершенствованиям. Если бы было возможно, чтобы еще до того, как в мире стала известна наука, какой-либо монарх обладал такой мудростью, что стал бы законодателем и управлял своим народом при помощи права, а не посредством произвола людей, являющихся согражданами его подданных, то могло бы, возможно, случиться так, что этот вид правления оказался бы первой колыбелью искусств и наук. Но такое предположение представ-

* *Tacit.*, *Hist.*, lib. I⁶⁰, 37.

ляется едва ли совместимым с реальностью и разумным суждением.

Может случиться так, что республику в ее зачаточном состоянии будут поддерживать столь же немногочисленные законы, что и варварскую монархию, и она сможет доверить такую же неограниченную власть своим правителям или судьям. Но, не считая того, что частые выборы, которые проводит народ, являются серьезным контролем по отношению к властям, неизбежно получается так, что со временем появляется наконец необходимость ограничения власти правителей для сохранения свободы и тем самым возникают общие законы и установления. Римские консулы в течение некоторого времени решали все дела, не будучи ограничены какими-либо положительными установлениями, до тех пор, пока народ, с недовольством несший это иго, не создал децемвиров, а последние не обнародовали Двенадцать таблиц—свод законов, которые, правда, возможно, все вместе не стоили одного акта английского парламента, но были почти единственными письменными правилами, в течение ряда веков регулировавшими в этой знаменитой республике все проблемы собственности и наказаний. Во всяком случае данных законов вместе с формами свободного правления было достаточно, чтобы гарантировать жизнь и собственность граждан, освободить одного человека от господства другого и защитить каждого от насилия или тирании его сограждан. В такой обстановке науки могут воспрянуть и расцвести. Но они никогда не могут расцвести в обстановке угнетения и рабства, порождаемой варварскими монархиями, где только народ ограничен властью правителей, а правители не ограничены никакими законами или установлениями. Неограниченный деспотизм такого рода, пока он существует, успешно препятствует всем улучшениям и не дает людям приобрести то знание, которое необходимо, чтобы уяснить преимущества, вытекающие из более развитого правопорядка и более умеренной власти.

Отсюда вытекают преимущества свободных государств. Даже если республика будет варварской, она необходимо в силу неизбежного процесса дает начало *праву* даже до того, как человечество сделает сколько-нибудь заметные успехи в других науках. Из права возникает безопасность, из безопасности—любопытность, а из любопытности—знание. Последние шаги этого движения могут быть более случайны, но первые—совершенно необходимы. Республика, не

имеющая законов, никогда не может существовать в течение сколько-нибудь длительного времени. Наоборот, при монархической системе правления законы не возникают с необходимостью из форм правления. Монархия, когда она абсолютна, содержит в себе даже нечто несовместимое с правом. Только величайшая мудрость и рассудительность могут примирить их. Но никогда нельзя ожидать такой степени мудрости до тех пор, пока не произойдет еще большего улучшения и развития человеческого разума. Для этих улучшений требуются любознательность, безопасность и право. Поэтому никогда нельзя ожидать того, чтобы искусства и науки впервые возникли при деспотических системах правления⁶¹.

Существуют и другие причины, которые препятствуют возникновению изящных искусств при деспотических системах правления, хотя я и считаю отсутствие законов и передачу всей полноты власти всякому мелкому правителю главными причинами. Красноречие, разумеется, более естественно возникает при народных системах правления; соперничество в каждом деле также должно быть там более оживленным и энергичным, гений и талант имеют там больше возможностей развернуться и сделать карьеру. Все эти причины делают свободные системы правления единственной подходящей *колыбелью* искусств и наук.

Следующее замечание, которое я сделаю в связи с данным вопросом, таково: *ничто не является более благоприятным для возникновения цивилизованности и просвещенности, чем наличие нескольких соседних и независимых государств, связанных друг с другом посредством торговли и политики*. Соперничество, которое естественно возникает среди таких соседних государств, является очевидным источником совершенствования. Но то, на чем я главным образом настаивал бы, состоит в следующем: такие ограниченные территории мешают разрастанию *власти и авторитета*.

Большие государства (governments), в которых одно лицо имеет огромное влияние, вскоре становятся абсолютистскими; но маленькие государства естественным путем превращаются в республики. Большое государство постепенно привыкает к тирании, поскольку каждый акт насилия сначала осуществляется в отношении какой-либо его части, а из-за отдаленности последней от большей части [государства] этого акта не замечают и он не

вызывает какого-либо бурного сопротивления. Кроме того, большое государство можно без особого искусства удерживать в повиновении, хотя бы все оно и было исполнено недовольства, ибо каждая часть его, не зная о решениях остальных, боится начать какое-либо волнение или восстание. Я не говорю уже о том, что существует суеверное благоговение перед повелителями, которое естественно развивается у людей, когда они редко видят своего государя и когда многие из них не знают его и, следовательно, не замечают его слабостей. И поскольку большие государства (state) могут позволить себе производить огромные затраты, дабы поддержать помпезное величие, то это в некотором роде очаровывает людей и, естественно, содействует их порабощению.

В небольшом государстве любой акт угнетения немедленно становится известен всем, ропот и недовольство, возникающие в связи с ним, легко распространяются, и негодование разгорается еще больше, потому что подданные в таких государствах не склонны считать, будто между ними и их государем простирается огромная дистанция. Принц Конде сказал, что «никто не является героем для своего слуги». Очевидно, что близкое общение с обыкновенными смертными совершенно несовместимо с восхищением перед ними⁶². Сон и любовь убедили даже самого Александра Македонского, что он не Бог; но я полагаю, что те, кто ежедневно ему прислуживал, легко могли бы, исходя из многочисленных слабостей, которым он был подвержен, сообщить ему еще больше убедительных доказательств его принадлежности к человеческому роду.

Но деление на небольшие государства благоприятствует просвещению, останавливая развитие *авторитета*, а также *власти*. Репутация часто имеет такое же очарование для людей, как и верховная власть, и в равной степени губительна для свободы мысли и исследования. Но там, где несколько соседних государств имеют обширные связи в области искусств и торговли, взаимная зависть удерживает их от того, чтобы слишком легко перенимать друг от друга принципы хорошего вкуса и мышления, и заставляет их изучать каждое произведение искусства с величайшей осторожностью и тщательностью. Зараза популярных мнений не так легко распространяется из одного места в другое. В том государстве, где они не согласуются с преобладающими мнениями, они не прививаются. И ничто, кроме природы и разума

или по крайней мере того, что очень сильно приближается к ним, не может пробить себе путь через все препятствия и объединить наиболее соперничающие нации в общем уважении и восхищении.

Греция представляла собой группу мелких княжеств, которые вскоре стали республиками; и, будучи объединенными как своим близким соседством, так и узами одного языка и общностью интересов, они завязали между собой самые тесные связи в торговле и науке. Здесь удачно сочетались благоприятный климат, не лишенная плодородия почва и весьма гармоничный и всеобъемлющий язык; так что все условия жизни данного народа, казалось, благоприятствовали развитию искусств и наук. В каждом городе появилось несколько своих художников и философов, которые отказывались уступить первенство собратям по профессии из соседних республик. Их раздоры и споры сделали более острым ум людей. Обсуждению подвергались весьма разнообразные предметы, каждый из которых претендовал на первое место среди всех остальных; и науки, не сдерживаемые ограничениями, налагаемыми авторитетом, смогли одержать такие поразительные успехи, которые и сейчас являются объектом нашего восхищения. После того как Римская христианская, или католическая, Церковь распространила свое господство на весь цивилизованный мир и поглотила все знания всех времен, будучи по сути сама по себе одним большим государством, объединенным под господством одного главы, упомянутое разнообразие [философских] сект немедленно исчезло, и во все школы была допущена только одна перипатетическая философия, что нанесло вред всем наукам. Но человечество наконец сбросило это иго, положение дел стало сейчас почти таким же, как раньше, и Европа в настоящее время представляет собой увеличенную копию того, образцом чего раньше была в миниатюре Греция. Мы наблюдали на нескольких примерах преимущество такого положения. Что остановило развитие картезианской философии, к которой французская нация проявила столь сильную склонность в конце прошлого века, как не сопротивление, оказанное ей другими европейскими нациями, вскоре обнаружившими слабые стороны указанной философии? Строжайшую проверку, которой подверглась теория Ньютона, осуществили не его соотечественники, а иностранцы; и если она сможет преодолеть те препятствия, которые встречает ныне во всех концах Европы, то, вероятно, вос-

торжествует и дойдет до самых отдаленных потомков. Англичане начинают ощущать скандальную безнравственность своего театра, исходя из примера французских правил приличия и морали. Французы убеждаются, что их театр стал несколько изнеженным, так как в нем показывают слишком много любви и галантности, и начинают одобрять более мужественный вкус некоторых соседних наций.

В Китае как будто накоплен довольно изрядный запас знаний, а также значительно развита цивилизация, и, естественно, можно было бы ожидать, что в течение столь многих столетий это вызреет в нечто более совершенное и законченное, чем то, что возникло там до сего времени. Но Китай представляет собой одну огромную империю, говорящую на одном языке, управляемую одним законом и разделяющую одни и те же суждения насчет образа жизни. Авторитет любого учителя, например Конфуция, легко распространялся из одного уголка империи в другой. Ни у кого не было мужества сопротивляться натиску общераспространенного мнения. И у потомков не хватило смелости оспаривать то, что было общепринятым у их предков. По-видимому, это является единственной существенной причиной, в силу которой науки столь медленно развиваются в этой могущественной империи*.

Если мы посмотрим на глобус, то увидим, что Европа наиболее изрезана морями, реками и горами из всех

* Если бы спросили, как мы сможем примирить изложенные выше принципы с благополучием, богатством и разумной политикой Китая, где монарх всегда правил единолично и где едва ли может возникнуть мысль о свободном государстве,— я бы ответил, что, хотя китайское государство есть монархия в чистом виде, все же она, строго говоря, не является абсолютной. Это проистекает из особенностей положения этой страны. У них нет соседей, не считая монголов, от которых они до некоторой степени защищены или по меньшей мере кажутся защищенными своей знаменитой стеной и громадным численным превосходством населения. Из-за этого военной дисциплиной здесь всегда сильно пренебрегали. На страже порядка стоит простая милиция, причем очень плохая и неспособная подавить какое-либо общее восстание в столь густо населенных регионах. Так что с основанием можно сказать: меч всегда находится в руках народа, что накладывает достаточное ограничение на монарха и заставляет его держать в рамках общих законов его *мандаринов*, или управляющих в провинциях, чтобы предотвратить бунты, которые, как мы знаем из истории, были столь часты и разрушительны в этой стране. Возможно, что чистая монархия такого рода, будь она приспособлена для защиты от внешних врагов, являлась бы лучшим из всех государств, сочетая спокойствие, присущее королевской власти, с умеренностью и свободой в общественной жизни⁶³.

четырех частей света, а Греция — из всех стран Европы. Поэтому указанные районы были естественно и отчетливо разделены на несколько самостоятельных государств. И вследствие этого науки возникли в Греции, а Европа до сих пор является самым постоянным местом их пребывания.

Иногда я был склонен думать, что перерывы в развитии науки, если бы их не сопровождало такое уничтожение древних книг и анналов истории, были бы довольно благоприятны для искусств и наук, останавливая рост авторитета и свергая деспотов — узурпаторов человеческого разума. В данном отношении они оказывают то же воздействие, что и перерывы в развитии систем политического правления и обществ. Обратите внимание на слепое подчинение древних философов нескольким учителям в каждой из школ, и вы убедитесь, что мало хорошего можно было ожидать от ста веков существования такой рабской философии. Даже эклектики, которые появились примерно во времена Августа, несмотря на то что они провозгласили свободу выбора всего, что им нравилось из учений всех различных [философских] сект, были в основном столь же подчиненными и зависимыми людьми, как и все остальные их собратья, поскольку они искали истину не в природе, а в нескольких философских школах; они предполагали, что именно там ее непременно должны отыскать, хотя и не объединенной в единое целое, но рассеянной по частям. Когда возродилось просвещение, упомянутые секты стоиков и эпикурейцев, платоников и пифагорейцев так и не смогли завоевать ни доверия, ни авторитета. И в то же время пример их падения удерживал людей от того, чтобы подчиняться с таким слепым почтением новым сектам, которые пытались захватить власть над ними.

Третье замечание, которое я сделаю в связи с вопросом о возникновении и развитии искусств и наук, состоит в том, что, хотя единственным подходящим питомником этих благородных злаков и является свободное государство, все же их можно пересадить в любую другую систему правления; и республика благоприятствует более всего росту наук, а цивилизованная монархия — изящных искусств.

Удерживать в равновесии большое государство или общество, монархическое или республиканское, на основе общих законов — это такая трудная работа, которую ни один человеческий гений, каким бы всеобъемлющим он

ни был, не в состоянии выполнить только посредством разума и размышления. Суждения многих должны соединиться в этой работе; опыт должен направлять их труд, время должно довести его до совершенства, а ощущение недостатков — исправить ошибки, которые неизбежно совершаются во время проб и экспериментов. Отсюда проистекает невозможность того, чтобы данный процесс начался и происходил в какой-либо монархии, так как эта форма правления до того, как она станет цивилизованной, не знает никакого другого секрета или способа управления, кроме передачи неограниченной власти каждому губернатору или правителю и разделения народа на определенное количество классов и рангов рабов. При таком положении вряд ли можно ожидать какого-либо улучшения в науках, свободных искусствах, законах и даже едва ли в прикладных искусствах и мануфактурах. То же варварство и невежество, с которых начинается эта система правления, передается всему потомству, и они никогда не могут быть ликвидированы силой или изобретательностью таких несчастных рабов.

Но хотя право, этот источник всей безопасности и счастья, при любой системе правления возникает поздно и является медленно вырабатываемым продуктом порядка и свободы, оно сохраняется не с такими трудностями, как возникает; коль скоро им однажды пущены корни, оно становится выносливым растением, которое едва ли когда-нибудь погибнет из-за плохой обработки земли человеком или суровости ненастного времени года. Искусства роскоши, и тем более свободные искусства, которые требуют утонченного вкуса или установившихся взглядов, легко гибнут; ведь ими всегда увлекаются только те немногие, кого досуг, состояние или одаренность делают способными к таким развлечениям. Но то, что служит пользе всех смертных в обыденной жизни, будучи открытым, едва ли может быть предано забвению; это произойдет разве только из-за полного разрушения общества, и притом совершенного такими бешеными ордами захватчиков-варваров, которые стирают всю память о прежних искусствах и цивилизации. Подражание также способствует передаче этих более грубых и более полезных искусств из одного климата в другой и заставляет их в своем развитии обогнать изящные искусства, хотя возможно, что их первоначальное возникновение и распространение и было более поздним. На этой основе вырастают цивилизованные монархии, где искусство

управления, первоначально изобретенное в свободных государствах, сохраняется ко взаимной выгоде и безопасности государя и подданных.

Поэтому какой бы совершенной ни представлялась монархическая форма правления некоторым политикам, она обязана всем своим совершенством республиканской форме; невозможно, чтобы деспотизм в чистом виде, установленный у варварского народа, мог когда-либо благодаря своей силе и энергии сделаться более цивилизованным и облагороженным. Он должен заимствовать свои законы, методы, учреждения и, следовательно, свою устойчивость и порядок у свободных систем правления. Эти выгоды имеют место только в республиках. Всеобъемлющий деспотизм варварской монархии, вникая во все частности правления, так же как и в главные, узловые проблемы управления, навсегда ставит преграду всем подобным усовершенствованиям.

В цивилизованной монархии только государь не ограничен в осуществлении своей власти и только он один обладает властью, которая не ограничена ничем, кроме обычаев, примеров и сознания собственных интересов. Каждый министр или правитель, каким бы выдающимся он ни был, должен подчиняться общим законам, которые управляют всем обществом, и осуществлять врученную ему власть таким образом, как это предписано. Народ в деле обеспечения сохранности своей собственности зависит только от своего государя. Но последний столь удален от граждан и столь свободен от их личных интересов и стремлений, что эта зависимость едва ощущается. И таким образом, возникает такой вид правления, которому, выражаясь на политическом жаргоне, мы можем дать название *тирании*, но который благодаря справедливому и благоразумному управлению может обеспечить народу сносную безопасность и соответствовать большинству требований, предъявляемых к политическому обществу.

Но хотя в цивилизованной монархии, как и в республике, народ имеет гарантии для того, чтобы наслаждаться своей собственностью, все же при обеих указанных формах правления те, кто обладает высшей властью, располагают многочисленными почестями и преимуществами, которые возбуждают у людей честолюбие и жадность. Единственное различие состоит в том, что в республике кандидаты на занятие должности должны смотреть вниз, чтобы завоевать голоса народа; в монархии же им следует

обратить свое внимание на то, что имеет место наверху, дабы добиться добрых милостей и расположения сильных мира сего. Чтобы добиться успеха первым путем, человеку необходимо сделать себя *полезным* благодаря своему трудолюбию, способностям или знаниям. Чтобы процветать при втором пути, ему требуется сделать себя *приятным* благодаря своему остроумию, услужливости или любезности. В республиках лучше всего преуспевает сильный ум, а в монархиях — утонченный вкус. И следовательно, наиболее естественным продуктом первых являются науки, а вторых — изящные искусства.

Я не говорю уже о том, что монархии, получая устойчивость главным образом от суеверного поклонения священнослужителям и государям, обычно уменьшают свободу размышлений относительно религии и политики, а следовательно, метафизики и морали. Все они составляют самые существенные отрасли науки. За их пределами остаются только математика и естественная философия, не имеющие и половины их ценности⁶⁴.

Среди искусств ведения бесед ни одно не доставляет больше удовольствия, чем взаимное уважение или любезность, которые вынуждают нас отказываться от наших собственных наклонностей в пользу наклонностей нашего собеседника, а также обуздывать и скрывать ту самонадеянность и надменность, которые столь естественны для человеческого духа. Добродушный и хорошо воспитанный человек проявляет такую любезность ко всем смертным без предвзятости или корысти. Но чтобы сделать это ценное качество общераспространенным среди любого народа, представляется необходимым помочь естественной склонности посредством какого-либо общего стимула. Там, где власть восходит от народа к сильным мира сего, как это имеет место во всех республиках, такие тонкости обхождения скорее всего будут мало практиковаться, поскольку все граждане государства благодаря указанному выше обстоятельству оказываются близки к некоторому общему уровню и все его члены в значительной мере независимы друг от друга. Народ обладает преимуществом благодаря многочисленности своих голосов, а великие мира сего — благодаря превосходству своего положения. Но в цивилизованной монархии от государя до крестьянина существует длинная цепь зависимости, которая не настолько велика, чтобы сделать собственность ненадежной или угнетающе воздействовать на умы людей,

но достаточна, чтобы породить в каждом стремление угождать вышестоящим людям и изменять себя в соответствии с теми образцами, которые наиболее приемлемы для людей, обладающих положением и воспитанных. Поэтому манеры поведения возникают наиболее естественно в монархиях и при дворах; и, где они процветают, ни одно из свободных искусств не будет совершенно забытым или презираемым.

В европейских республиках ныне замечается недостаток вежливости. *Хорошие манеры швейцарца, воспитанного в Голландии* * — вот выражение, употребляемое французами для обозначения неотесанности. Англичан тоже в известной мере можно подвергнуть такой же критике, несмотря на их образованность и талантливость. И если венецианцы являются исключением из данного правила, то этим они, возможно, обязаны своим связям с другими итальянцами, большинство правительств которых порождает зависимость, более чем достаточную для облагораживания их манер.

Трудно высказать какое-либо суждение об утонченности вкуса в данном отношении в древних республиках. Но я склонен подозревать, что искусство вести беседу у них не было доведено до такой степени совершенства, как искусство писать и сочинять. Непристойная грубость древних ораторов во многих случаях совершенно ошеломляет и превосходит все ожидания. Помимо тщеславия в произведениях древних авторов ** нас часто неприятно поражает обычная разнузданность и неводержанность их стиля. «Quicumque impudicus, adulter, ganeo, manu, ventre, pene, bona patria laceraverat», — говорит Саллюстий в одном из самых серьезных и моралистичных пассажей своей истории. «Nam fuit ante Helenam Cunnus teterrima belli Causa» ⁶⁵ — изречение Горация, отыскивающего источник морального добра и зла. Овидий *** и Лукреций почти столь же разнузданны в стиле, как

* C'est la politesse d'un Suisse
En Hollande civilisé.

Rousseau.

** Нет нужды цитировать по этому поводу Цицерона или Плиния, так как они слишком знамениты, но мы немного удивимся, обнаружив, что Арриан, очень серьезный и рассудительный писатель, прерывает неожиданно ход своего повествования, чтобы сообщить читателю, что он столь же славится у греков своим красноречием, как Александр — военным искусством (lib. I, 12).

*** Этот поэт (см. lib. IV, 1175) рекомендует очень необычное

лорд Рочестер, хотя первые были изысканно воспитанными людьми и тонкими писателями, а последний из-за падения нравов двора, при котором он жил, кажется, полностью отбросил всякое уважение к приличиям и стыд. Ювенал с большим рвением превозносит умеренность, но дает очень плохой пример ее, если мы обратим внимание на невоздержанность его выражений.

Я также осмелюсь утверждать, что древним не была в большой степени присуща та деликатность, или такт и уважение, которую воспитанность заставляет нас выказывать или изображать по отношению к собеседникам. Цицерон наверняка был одним из самых тонких и деликатных людей своего времени, и все же я должен признаться, что был не раз шокирован унижительными пассажами, которыми он характеризует своего друга Аттика в тех диалогах, где сам выступает в роли участника. Образованный и добродетельный римлянин, хотя и не принимающий участия в общественной жизни, но человек несравненных достоинств, показан здесь еще более жалким, чем друг Филалета в наших современных диалогах. Он смиренный почитатель оратора, расточает ему комплименты, получает его наставления со всем почтением, проявляемым учеником к своему учителю*. Даже Катон изображен несколько бесцеремонно в диалоге *de finibus*.

Один из наиболее детализированных реальных диалогов античности передан Полибием: македонский царь Филипп, человек незаурядного ума и дарований, встречается с Титом Фламинином, который, как мы узнаем от Плутарха**, был одним из самых воспитанных римлян. Последнего сопровождали послы почти всех греческих городов. Этолийский посол очень резко говорит царю, что тот рассуждает как глупец или сумасшедший (*ληρεῖν*). Это очевидно, замечает его высочество, даже для слепого. Этот каламбур имел в виду слепоту его превосходительства. Все это, однако, не переступало общепринятые рамки [приличия], так как ход переговоров не был нарушен. Шутка эта

средство от любви, такое, которое мы никак не ожидаем встретить в столь изящной и философской поэме. Это стало, по-видимому, прототипом для одного из образов доктора Свифта. Изысканные Катулл и Федр повинны в том же.

* Att. Non mihi videtur ad beate vivendum satis esse virtutem. Mar. At hercule Bruto meo videtur; cujus ego iudicium, pace tua dixerim, longe antepono tuo. Tusc. Quaest., lib. V, 5⁶⁶.

** In vita Flamin., c. 2.

немало повеселила Фламинина. В конце, когда Филипп попросил немного времени, чтобы посоветоваться с друзьями, отсутствовавшими в тот момент, римский полководец, тоже желая показать свое остроумие, говорит ему, как сообщает историк, что *причиной, по которой ни один из друзей не сопровождает его, возможно, является то, что он умертвил их всех*; так и было на самом деле. Эта ничем не спровоцированная грубость не осуждается историком, а неудовольствие Филиппа не простирается дальше *сардонической улыбки*, или того, что мы называем усмешкой, и не удерживает его от возобновления переговоров на следующий день. Плутарх * тоже упоминает об этой шутке среди остроумных и тонких изречений Фламинина.

Кардинал Уолси говорил в оправдание своего знаменитого изречения *Ego et Rex meus, Я и мой король*, отличающегося крайним высокомерием, что это выражение соответствует латинской идиоме и что римляне всегда сначала называли себя, а затем тех, с кем или о ком они говорили. Однако это, видимо, один из примеров отсутствия воспитанности у тех людей. Правилom для древних было то, что наиболее знатный человек должен быть упомянут в разговоре первым; до такой степени, что источником раздора между римлянами и этолийцами было упоминание поэтом этолийцев перед римлянами в поздравлении их с совместной победой над македонянами. Поэтому-то Ливия вызвала раздражение у Тиберия, поместив свое имя впереди его в посвящении⁶⁷.

Никакие выгоды в этом мире не существуют в чистом виде, без примесей. Подобно тому как современная вежливость, которая столь украшает жизнь, часто впадает в жеманство и аффектацию, так и простота древних, столь искренняя и сердечная, часто снижается до грубости и ругани, непристойности и бесстыдства.

Если превосходство в вежливости следует отдать нашему времени, то, вероятно, современное понятие *галантности*, этого естественного продукта придворной жизни и монархии, будет названо в качестве причины указанного улучшения. Никто не отрицает, что данное изобретение относится к нашему времени **. Но некоторые из наиболее ревностных сторонников античности

* Plut. in vita Flamin., c. 17.

** В «Самоистязателе» Теренция Клиний, когда он прибывает в город, вместо того чтобы отправиться к своей любовнице, посылает за ней, чтобы она пришла к нему.

объявили его пустым и смешным, считая его скорее поводом к упреку по адресу нынешнего века *, чем достижением этого века. Может быть, здесь уместно рассмотреть данный вопрос.

Природа наделила все живые существа привязанностью к другому полу, которая даже у самых свирепых и кровожадных зверей не ограничивается только удовлетворением плотского желания, а порождает дружбу и взаимную симпатию, существующие в течение всей их жизни. Мало того, даже у тех особей, у которых природа ограничивает удовлетворение данного влечения одним сезоном и одним объектом и образует своего рода семью или связь между одной мужской особью и одной женской, все же существует видимое благодушие и благожелательность, которые распространяются дальше и взаимно смягчают обоюдные аффекты полов. Во сколько же большей мере должно это иметь место у человека, у которого ограничение влечения происходит не благодаря природе, а возникает либо случайно из какого-либо сильного любовного очарования, либо в результате размышлений о долге и удобстве? Поэтому аффект галантности менее всех других может основываться на притворстве. Он *естествен* в самой высшей степени. Искусство и воспитание в самых изысканных дворах вносят в него не больше изменений, чем во все другие похвальные аффекты. Они только больше склоняют к нему дух, делают его более утонченным, шлифуют его и придают ему соответствующее изящество и выразительность.

Но галантность столь же *великодушна*, сколь и *естественна*. Исправление тех огромных пороков, которые ведут нас к тому, чтобы наносить реальный вред другим людям, является задачей морали и целью самого обыкновенного воспитания. Там, где *этому* не уделяется хоть сколько-нибудь внимания, не может существовать ни одно человеческое общество. Но чтобы сделать беседу и общение умов более легкими и приятными, были придуманы хорошие манеры, что завело дело несколько дальше, чем это было задумано. Если природа наделила дух склонностью к какому-либо пороку или аффекту, неприятному для других, то утонченное воспитание научило людей менять уклон в противоположную сторону и сохранять во всем своем поведении видимость чувств,

* Лорд Шефтсбери, см. его «Моралистов».

отличающихся от тех, к которым они имеют склонность по природе. Так, поскольку мы обычно горды и эгоистичны и склонны ставить себя выше других, то вежливый человек учится относиться с уважением к своим собеседникам и уступать им первенство в связи со всеми обычными условными обстоятельствами общества. Подобным же образом, когда положение какого-либо лица может естественно вызвать у него какое-либо неприятное подозрение, задача хороших манер состоит в том, чтобы предотвратить это путем обдуманного проявления чувств, прямо противоположных тем, которые он склонен действительно вызывать. Так, старики знают о своей немощи и, естественно, боятся презрения молодежи; поэтому хорошо воспитанные молодые люди удваивают проявление уважения и почтения к старшим. Незнакомые люди и иностранцы не имеют протекции, поэтому во всех цивилизованных странах их принимают с наивысшей любезностью и они имеют право занять первое место в каждом обществе. Мужчина — хозяин в собственной семье, и его гости некоторым образом подчиняются его авторитету, поэтому он всегда в присутствии гостей старается занять наименее значительное место, он внимателен к нуждам каждого из гостей, стараясь доставить удовольствие всем, что может скрыть слишком очевидную привязанность или до какой-то степени раскрепостить гостей *. Галантность есть не что иное, как пример того же самого великодушного внимания. Так как природа дала *мужчине* превосходство над *женщиной*, наделив его большей физической и умственной силой, то его долг состоит в том, чтобы уменьшить данное превосходство, насколько это возможно, великодушием своего поведения и намеренным почтительным отношением и вниманием ко всем ее склонностям и мнениям. Варварские нации проявляют указанное превосходство, низводя своих женщин до самого презренного рабского положения, запирая, избивая, продавая и убивая их. Но мужской пол в цивилизованной стране проявляет свою власть более великодушным, хотя

* Частое упоминание у древних авторов о том грубом обычае, когда хозяин дома за столом ест более вкусный хлеб и пьет более крепкое вино, чем гости, в неблагоприятном виде показывает, какова была вежливость, существовавшая в те времена (см. *Juvenal.*, Sat., 5; *Plinii* lib. XIV, cap. 13; *Plinii* Epist.; *Lucian.*, De mercede conductis, Saturnalia etc.)⁶⁸. Сейчас едва ли существует какая-либо страна в Европе, которая была бы настолько нецивилизована, что допускала бы подобный обычай.

и не менее явным, образом: вежливостью, уважением, услужливостью, короче говоря, галантностью. В хорошем обществе вам не нужно спрашивать, кто хозяин праздника. Тот, кто занимает самое плохое место и всегда занят тем, чтобы угодить каждому, определенно является искомым лицом. Мы должны либо осудить все эти случаи великодушия как пустые и притворные, либо признать их наряду с галантностью. В древности московиты при венчании давали своим женам подарок в виде удара кнута вместо кольца. Те же люди в собственных домах всегда ставили себя выше иностранцев, даже иностранных послов *. Эти два примера их великодушия и вежливости свидетельствуют об одном и том же.

Галантность совместима с *мудростью* и *благоразумием* не менее, чем с *природой* и *великодушием*, и когда она подчиняется соответствующим правилам, то больше, чем какое-либо другое изобретение, содействует *развлечению* и *совершенствованию* молодежи обоего пола. У всех видов животных природа основала на любви между полами их самое приятное и лучшее наслаждение. Но одного удовлетворения плотского желания недостаточно, чтобы доставить удовольствие уму; и даже у животных мы обнаруживаем, что их игра, флирт и другие выражения нежности составляют большую часть развлечения. Что касается разумных существ, то мы определенно должны признать значительное участие ума [в их любовных отношениях]. Если бы нам пришлось отнять у этого праздника все его украшения, создаваемые умом, беседой, симпатией, дружбой и весельем, то оставшееся вряд ли стоило бы принимать, судя о нем с точки зрения того, что действительно изящно и приносит наслаждение.

Разве можно найти лучшую школу воспитания манер, чем общество добродетельных женщин, где взаимное стремление понравиться незаметно шлифует ум, где женская нежность и скромность влияют на их поклонников и где впечатлительность слабого пола заставляет каждого быть постоянно настороже, чтобы не оскорбить каким-либо нарушением правил приличия ⁷⁰.

У древних считалось, что прекрасный пол полностью должен посвятить себя домашним делам, женщин не считали составной частью цивилизованного общества или высшего света. Это, возможно, является истинной

* См. «Сообщение о трех посольствах» графа Карлайла ⁶⁹.

причиной того, что древние не оставили нам ни одного образца шутливых произведений, который был бы действительно превосходен (если исключить «Пир» Ксенофонта и «Диалоги» Лукиана), хотя многие из их серьезных сочинений совершенно неподражаемы. Гораций осуждает грубые шутки и холодные насмешки Плавта. Но хотя он является самым легким, приятным и здравомыслящим писателем на свете, разве его собственный талант в области юмора поражает утонченностью или силой? Это показывает, какое значительное улучшение произошло в изящных искусствах под влиянием галантности и придворной жизни, где она впервые возникла ⁷¹.

Возвращаясь к теме после этого отступления, я сделаю *четвертое* замечание в связи с проблемой возникновения и развития искусств и наук: *с того момента, когда искусство и науки достигают совершенства в каком-либо государстве, они естественным или, скорее, необходимым образом приходят в упадок и редко или никогда не возрождаются в той стране, где они ранее процветали.*

Необходимо признать, что данное положение, хотя его и подтверждает опыт, может на первый взгляд показаться противоречащим разуму. Если природная одаренность человечества одна и та же во все времена и почти во всех странах (что как будто является истиной), то на развитие и культивирование этой одаренности должно сильно повлиять то обстоятельство, что в каждой области искусства существуют образцы, которые могут упорядочивать вкус и становиться объектами подражания. Образцы, оставленные нам античным миром, породили около 200 лет назад все искусства и в огромной степени содействовали их развитию во всех странах Европы. Почему они не оказали подобного воздействия во время царствования Траяна и его преемников, когда они были гораздо более полными и когда ими восхищались и их изучали во всем мире? Даже во времена императора Юстиниана под словом *поэт* как отличительным признаком у греков подразумевался Гомер, а у римлян — Вергилий. Восхищение этими божественными гениями оставалось очень большим, хотя в течение многих столетий не появился ни один поэт, который мог бы по справедливости претендовать на то, что он им [успешно] подражает.

Гений человека в начале его жизни никогда не бывает известен ни ему самому, ни другим людям; и только после многочисленных испытаний, сопровождавшихся успехом, он осмеливается считать себя достойным тех свер-

шений, посредством которых те, кто достиг своей цели, вызвали восхищение человечества. Если у его собственной нации уже есть немало образцов красноречия, он, естественно, сравнивает с ними свои юношеские упражнения и, почувствовав огромную разницу, разочаровывается и воздерживается от каких-либо дальнейших попыток, никогда не стремясь к соперничеству с теми авторами, которыми он так восхищается. Благородное соревнование является источником всякого совершенствования. Восхищение и скромность, естественно, сводят на нет это соревнование. И никто так не подвержен чрезмерному восхищению и скромности, как действительно великий гений.

Вслед за соревнованием больше всего поощряют благородные искусства похвала и слава. Писатель чувствует прилив новых сил, когда слышит рукоплескания, которыми встречает мир его прежние произведения; воодушевленный таким стимулом, он часто достигает той глубины совершенства, которая в равной степени удивляет и его самого, и его читателей. Но когда все почетные места заняты, публика оказывает его первым попыткам лишь холодный прием, поскольку их сравнивают с произведениями, которые, будучи превосходными сами по себе, имеют к тому же преимущество уже установившейся репутации. Если бы Мольеру и Корнелию пришлось ныне ставить на сцене свои ранние произведения, которые раньше были столь хорошо приняты, молодые поэты были бы обескуражены, встретив равнодушие и пренебрежение публики. Только невежество того времени допустило на сцену «Князя Тирского»⁷², но именно этому мы обязаны появлением «Отелло». Если бы было отвергнуто «У каждого свое настроение», мы бы никогда не увидели «Вольпоне»⁷³.

Возможно, никакой нации не следует заимствовать из соседних стран слишком совершенные произведения искусства, ибо это не пойдет ей на пользу. Это сводит на нет соревнование и снижает рвение благородной молодежи. Слишком большое количество образцов итальянской живописи, ввезенных в Англию, вместо того чтобы вдохновить наших художников, является причиной незначительности их прогресса в этом благородном искусстве. Может быть, то же самое произошло в Риме, когда в него были ввезены произведения искусства из Греции. Множество изящных произведений на французском языке, распространяющихся по всей Германии и всему Северу, мешают данным странам развивать собственный язык и все

еще удерживают их в зависимости от своих соседей в утонченных развлечениях соответствующего рода.

Справедливо, что древние оставили нам в каждом виде письменности образцы, которые в высшей степени достойны восхищения. Но, не говоря уже о том, что они написаны на языках, известных только образованным людям, не говоря уже об этом, говорю я, сравнение между современными умами и умами тех, кто жил в столь отдаленные времена, не является совершенным или полным. Если бы Уоллер⁷⁴ родился в Риме во время царствования Тиберия, его первые произведения подверглись бы осмеянию в результате сравнения их с тщательно отшлифованными одами Горация. На нашем острове превосходство римского поэта несколько не уменьшило славы англичанина. Мы сочли себя достаточно счастливыми в связи с тем, что наш климат и язык смогли произвести хотя бы бледную копию такого блестящего оригинала.

Короче говоря, искусства и науки подобно некоторым растениям требуют свежей почвы; как бы богата ни была земля и как бы ни поддерживали вы ее, прилагая умение или проявляя заботу, она никогда, став истощенной, не произведет ничего, что было бы совершенным или законченным в своем роде.

ЭПИКУРЕЕЦ *⁷⁵

Великим унижением человеческой гордости является то, что наивысшие достижения людей в области искусства и промышленности никогда не могут сравняться как по красоте, так и по ценности с самыми мизерными произведениями природы. Искусство только подмастерье, чье назначение — прибавить несколько украшающих штрихов к произведениям, выходящим из-под руки мастера. Он может подрисовать кое-что из драпировки, но ему не дозволено притрагиваться к главной фигуре. Искусство может создать комплект одежд, но человека должна произвести природа.

Даже в тех изделиях, которые обычно называют произведениями искусства, мы находим, что лучшие из них

* Или «Человек изящества и наслаждения». Цель как этого, так и последующих трех эссе не столько в том, чтобы со всей точностью объяснить мнения древних философских сект, сколько в том, чтобы представить мнения сект, естественным образом сложившихся в мире и придерживающихся различных идей относительно жизни и счастья. Я даю каждой из них имя той философской секты, с которой она имеет наибольшее сходство.

обязаны главным в своей красоте могучему и благородному влиянию природы. Лучшим, что есть в произведениях поэтов, мы обязаны их самобытным порывам⁷⁶. Величайший гений, как только природа на какое-то время оставляет его (а она не всегда одинаково к нему относится), отбрасывает свою лиру. Он не надеется, исходя из правил искусства, достичь той божественной гармонии, которая проистекает исключительно из вдохновения. Как бедны те песни, в которых счастливый порыв фантазии не дал для искусства достаточного материала, дабы было что приукрасить и усовершенствовать!

Но из всех бесплодных поползновений искусства ни одно так не смешно, как то, которое предприняли некоторые строгие (*severe*) философы: создать *искусственное счастье* и заставить нас довольствоваться правилами разума и размышлением. Почему никто из них не потребовал награду, которая была обещана Ксерксом тому, кто изобретет новое удовольствие? Может быть, они изобрели для себя столь много удовольствий, что презрели богатство и не нуждались в каком-либо развлечении из числа тех, которые могла им обеспечить награда монарха? Однако я склонен думать, что они не хотели осчастливить персидский двор новым развлечением, предоставив ему в своем лице столь новый и необычный повод для насмешек. Их разглагольствования, пока они ограничивались областью теории и напыщенно проповедовались в школах Греции, могли возбуждать восторг невежественных учеников. Но любая попытка применить подобные принципы на практике немедленно обнаружила бы всю их абсурдность.

Вы претендуете на то, чтобы сделать меня счастливым при помощи разума и правил искусства. В таком случае вы должны создать меня заново в соответствии с этими правилами. Ведь мое счастье зависит от моего строения и внутренней структуры. Но боюсь, что у вас нет ни силы, ни соответствующего умения на нее воздействовать. И кроме того, я не думаю, что вы мудрее природы. Пусть же она сама управляет той машиной, которая была так мудро ею создана. Я думаю, что, вмешиваясь в нее, можно ее лишь испортить.

Ради чего должен я претендовать на то, чтобы регулировать, улучшать или укреплять какое-либо из тех начал (*springs*) или принципов, которые природа вложила в меня? Разве это тот путь, идя по которому я достигну счастья? Ведь счастье предполагает удобства,

удовлетворенность, покой и удовольствие, а не тревожную бдительность, заботы или утомление. Здоровье моего тела состоит в той легкости, с которой протекают в нем все процессы. Желудок переваривает пищу, сердце перегоняет кровь, мозг разделяет и очищает [жизненные] духи. И все это делается совершенно без моего участия. Если бы я мог одной своей волей остановить кровь, стремительно движущуюся по моим жилам, то я мог бы надеяться изменить направление моих чувств и аффектов. Но тщетно буду я насиловать свои способности и пытаться получить удовольствие от предмета, который по самой своей природе не способен подействовать на мои органы так, чтобы доставить мне наслаждение. Я могу лишь причинить себе страдания бесплодным усилием, но никогда не достигну ни малейшего удовольствия.

Так отбросим же все тщетные попытки сделать себя счастливым, оставаясь в собственных пределах, наслаждаясь собственными мыслями, удовлетворяясь сознанием собственной добродетели и презирая любую помощь и любую поддержку со стороны внешних объектов. Это голос *гордости*, но не *природы*. Было бы еще хорошо, если бы такая гордость могла питаться сама собой и приносить действительное *внутреннее* удовольствие, пусть меланхолическое или суровое. Но эта бессильная гордость способна лишь на то, чтобы как-то воздействовать на *внешнюю* сторону [нашего существа]: с громадными муками, с напряжением всего внимания так изъясняться и выказывать такое философское самообладание, что обмануло бы невежественного простолюдина. А в сердце между тем нет никакой радости, и ум, лишенный поддержки со стороны соответствующих объектов, погружается в глубочайшую печаль и уныние. Несчастный, но тщеславный смертный! Как же сможет быть счастлив твой ум, оставаясь в собственных пределах? Откуда заполнить ему столь громадную пустоту и чем заменить все телесные чувства и способности? Разве может голова существовать без других частей тела? В подобной ситуации

Смешно глупца изображать:

Не делать ничего, но спать, страдать.

В такую летаргию или меланхолию неизбежно будет ввергнут твой ум, если он лишен внешних занятий и развлечений.

Поэтому не удерживайте меня дольше в этом принудительном состоянии. Не принуждайте меня замыкаться в себе, но укажите мне такие объекты и развлечения, которые доставляют больше всего удовольствия. Но почему я должен обращаться к вам, гордые и невежественные мудрецы, чтобы вы указали мне путь к счастью? Дозвольте уж мне руководствоваться своими аффектами и склонностями. Именно в них следует мне читать веления природы, а вовсе не в ваших пустых рассуждениях.

Но смотрите, мои желания исполняются: божественное, привлекательное *наслаждение**, наивысшая милость *Богов* и людей, приближается ко мне. По мере его приближения мое сердце бьется все сильнее, каждое мое чувство и способность растворяются в радости, в то время как оно распространяет вокруг меня все чары весны и все сокровища осени. Мелодия его голоса чарует мой слух чудеснейшей музыкой, в то время как оно просит меня отведать редкостные плоды, преподносимые ею с улыбкой, от которой разливается сияние по земле и небесам. Прислуживающий ему веселый Купидон то овевает меня своими благоухающими крыльями, то проливает на мою голову ароматнейшие масла, то угощает меня искрящимся в золотых кубках нектаром. О! Пусть будут вечно пребывать мои члены на этом ложе из роз, пусть все вновь и вновь буду я чувствовать, как чудесные мгновения скользят мимо меня, двигаясь мягкими, нежными шагами! Жестокая судьба! Куда же так быстро ты улетаешь? Почему мои пылкие желания и влачимое тобой бремя наслаждений не сдерживают, а ускоряют твой неумолимый бег? Позволь же мне насладиться этим сладким покоем; я так устал от поисков счастья. Позволь мне насытиться этими лакомствами после всех моих страданий от столь долгого и столь глупого воздержания.

Но это невозможно. Розы утратили свою окраску, плоды — свой аромат, а то тонкое вино, чей запах недавно столь сладостно опьянял все мои чувства, напрасно касается пресыщенного неба. *Удовольствие* улыбается, глядя на мою усталость. Оно просит свою сестру, *Добродетель*, прийти к ней на помощь. Веселая, жизнерадостная *Добродетель* внимает призыву и ведет с собой целую гурьбу моих

* *Dia voluptas*, Lucret. 77

счастливых друзей. Добро пожаловать, трижды добро пожаловать, мои дорогие друзья, в это тенистое жилище на это роскошное пиршество! Ваше присутствие возвращает розе ее запах, а плодам — их аромат. Пары игристого нектара снова проникают в мое сердце, вы соучаствуете в моих радостях, в ваших веселых взорах я читаю удовольствие, которое вы получаете от моего счастья и удовлетворения, в свою очередь вызванного вашим присутствием! Одобренный вашим веселым обществом, я снова возобновляю свое пиршество, которым от обилия удовольствий я почти было пресытился, ибо дух уже не шел в ногу с телом и не мог облегчить чрезмерную ношу своего сотоварища.

Истинную мудрость можно найти скорее в наших дружеских беседах, нежели в сухих рассуждениях [философских] школ. Истинная добродетель проявляется скорее в наших сердечных привязанностях, чем в пустых дебатах политических деятелей и мнимых патриотов. Будем же радоваться настоящему, забыв о прошлом и не заботясь о будущем; пока мы живы, закрепим за собой блага, которых не тронет сила рока или судьбы. Завтрашний день принесет нам новые удовольствия. Если же он разрушит наши несбыточные мечты, мы сможем по крайней мере наслаждаться воспоминаниями об удовольствиях нынешнего дня.

Не опасайтесь, друзья мои, что варварские нестройные кличи Вакха и его собутыльников ворвутся в наши развлечения и внесут в них беспорядок бурных и шумных развлечений. Нас окружают и ждут веселые музы, которые своей исполненной гармонией и чарующей музыкой способны укротить всех волков и тигров из самых диких дебрей и наполнить каждую грудь радостью. Мир, гармония и согласие царят в этом жилище, где тишину нарушают лишь мелодии наших песен или бодрые звуки наших дружеских голосов.

Слушайте! Любимец муз, нежный Демон бряцает по струнам. Вторя своей гармоничной музыке еще более мелодичным пением, он наполняет наши души тем упоением, которое увлекло и его самого.

«О ты, счастливая молодость! — поет он. — Ты, любимица неба!» * Когда буйная весна одаряет тебя всеми

* Имитация песни сирен у Тассо:
O Giovineti! mentre Aprile et Maggio
V'ammantan di fiorité et verde spoglie etc.

Giuresalemmе liberata, Canto 14 ⁷⁸.

своими цветущими дарами, не дай *славе* с ее обманчивым великолепием соблазнить тебя и вовлечь в опасности в самую восхитительную пору жизни, в пору ее расцвета! Мудрость дорогу к удовольствиям указывает тебе. Да и природа зовет тебя последовать за ней по этой ровной и усыпанной цветами дороге. Неужели ты не пожелаешь прислушаться к ее властному голосу? Неужели ожесточишь свое сердце и отворишь его от сладких соблазнов? О обманутые смертные! Как же можете вы так терять свою юность, так пренебрегать бесценным настоящим, столь губительно шутить своим счастьем! Призадумайтесь хорошенько над тем, какую цену уплатите вы за это! Поймите, что слава, которая так увлекает ваши гордые сердца и соблазняет вас восхвалениями, есть всего лишь отголосок, сновидение, нет, даже тень сновидения и ее может рассеять любое дуновение ветра, уничтожить одно дыхание невежественной и неправосудной толпы. Вы вообразили, что даже сама смерть не похитит у вас вашей славы. Но смотрите! Еще при вашей жизни клевета крадет ее у вас, невежество ее не замечает, природа ее не признает. Одна лишь фантазия, отрекшаяся от всякого удовольствия, тешится этим воображаемым вознаграждением, столь же пустым и непостоянным, как и она сама».

Так незаметно проходят часы, везущие в своем веселом караване все чувственные удовольствия, все радости, порождаемые согласием и дружбой. Улыбающаяся *невинность* замыкает эту процессию. И, представая перед нашим восхищенным взором, она так украшает всю сцену, что вид прежних удовольствий так же вызывает наш восторг, как и в то время, когда с пленительной улыбкой они шли нам навстречу.

Но вот солнце скрылось за горизонт, темнота, неслышно подкравшись к нам, окутывает всю природу своей всеобъемлющей тенью. «Веселитесь, друзья мои! Продолжайте свой пир, а не то предайтесь сладкому отдыху! Даже когда вас не будет со мной, мне останется ваша радость и ваша умиротворенность». — «*Но куда ты идешь? Какие новые удовольствия призывают тебя удалиться из нашего общества? Разве есть у тебя радости, милые тебе и вдали от твоих друзей? Разве может быть какое-либо удовольствие, в котором мы бы не приняли участия?*» — «Да, друзья мои. Та радость, к которой я теперь спешу, не требует вашего присутствия. Только в ней одной я могу обойтись без вас, обрести достаточное вознаграждение за утрату вашего общества».

Но недолго пробирался я через чащу темного леса, которая удваивала окружающую меня ночь. Вот, кажется, я чувствую в окружающем меня мраке присутствие обаятельной Целии, госпожи моих желаний, которая в нетерпении пробирается через рощу и, предупреждая назначенный час, тихо упрекает меня в медлительности. Радость ее при виде меня является моим лучшим вознаграждением, рассеивая все недовольство и весь гнев, она не оставляет места для чего-либо, кроме радости и восторга. Какими словами, прекрасный друг мой, смогу я выразить всю мою нежность, описать все чувства, пламенеющие ныне в моей исполненной восторга груди? Слова слишком слабы, чтобы передать мою любовь! И если бы, увы, ты не ощущала в себе такого же огня, тщетно старался бы я описать его тебе. Но каждое твое слово, каждое твое движение устраняет мои сомнения. Выражая твою страсть, они воспламеняют и мою. Как восхитительны это уединение, эта тишина, этот мрак! Ничто не докучает восторженной душе. Мысли и чувства, целиком преисполненные нашим взаимным счастьем, полностью овладевают сознанием и наполняют его удовольствием, которого впавшие в заблуждение смертные тщетно ищут во всяком другом развлечении...

Но почему ты так горестно вздыхаешь, а слезы струятся по твоим пылающим ланитам? Зачем ты напрасно терзаешь свое сердце? Почему ты так часто спрашиваешь меня, *как долго продлится моя любовь?* Увы, моя Целия! Могу ли я ответить на этот вопрос? *Разве я знаю, как долго продлится моя жизнь?* И это тоже волнует твою нежную душу? Неужели образ нашей бренности никогда не покидает тебя, наводя уныние в самые веселые часы твоей жизни, отравляя даже те радости, которые порождаются любовью! Подумай лучше: коль скоро жизнь так хрупка, а молодость быстротечна, мы должны лучше использовать настоящий момент и не терять ни мгновения из столь преходящего существования. Еще один миг, и *все это* минует, словно нас никогда и не было. Даже памяти о нас не останется на земле, и даже дальняя страна теней не даст нам убежища. Наши бесполезные тревожнения, наши тщетные намерения и наши неуверенные рассуждения исчезнут раз и навсегда. Наши нынешние сомнения насчет первопричины всех вещей, увы, никогда не будут устранены. Только в одном можем мы быть уверены: если и есть какой-либо управляющий миром дух, он должен лишь радоваться, наблюдая, как мы

достигаем цели нашего бытия и воспринимаем те радости, для которых мы только и были созданы. Пусть это соображение избавит тебя от беспокойных мыслей, не омрачай своих радостей постоянными рассуждениями. Достаточно однажды познакомиться с такой философией, чтобы дать полную волю любви и веселью и отбросить все сомнения, порожденные пустым предрассудком. И пока юность и страсти, мой прекрасный друг, вызывают у тебя горячие желания, мы должны отыскать более веселую тему для нашей беседы, дабы чередовать ее с любовными ласками.

СТОИК *

В действиях природы по отношению к человеку и другим животным имеется то очевидное и существенное различие, что, наделив первого возвышенным небесным духом и придав ему сходство с высшими существами, она не позволяет пребывать столь благородным способностям в состоянии вялости или праздности, но побуждает его силой необходимости применять на каждом шагу свое *искусство* и *прилежание*. У животных многое из того, что им необходимо, дается самой природой, они одеты и вооружены этой благодетельной прародительницей всего сущего. Везде, где необходимо их собственное *прилежание*, природа, насаждая инстинкты, дарует им *искусство* и своими безошибочными предписаниями руководит ими ради их собственного блага. Человек же вступает в жизнь нагим и во всем нуждающимся перед лицом суровых стихий и медленно выходит из этого беспомощного состояния благодаря заботе и опеке своих родителей. Достигнув зрелости и совершенства, он приобретает не более как возможность поддержать свою жизнь собственными усилиями и стараниями. Он должен все добывать своим умением и трудом, а если природа доставляет ему материалы, то они грубы и еще не обработаны; только прилежание, сочетающееся с активностью и разумом, преобразует эти материалы, изменяя их первоначальное сырое состояние, и приспособливает их к пользе и удобству человека.

Итак, признай, о человек, благодеяние природы! Она дала тебе такой ум, который снабжает тебя всем

* Или «Человек действия и добродетели».

необходимым. Но не позволяй лени, скрывающейся под маской благодарности, ввергать тебя в состояние спокойствия и удовлетворенности дарами природы. Разве ты хочешь снова питаться дикорастущей травой, жить под открытым небом и защищаться от хищных зверей пустыни камнями и дубинами? Тогда вернись также и к грубым манерам, к внушающему страху суеверию, к звериному невежеству и опустишься ниже тех животных, характером которых ты восхищаешься и которым ты стараешься с такой любовью подражать.

Твоя добрая мать-природа, дав тебе искусство и ум, наполнила весь земной шар материалами, к которым ты мог бы применить свои таланты. Прислушайся к ее голосу, который так ясно внушает тебе, что и ты сам должен быть материалом, к которому надлежит применить твое собственное прилежание, и что только при помощи искусства и внимания ты сможешь приобрести те способности, которые утвердят тебя на месте, предназначенном тебе в этом мире. Посмотри на ремесленника, который превращает грубую и бесформенную глыбу в благородный металл и, придавая ему ту или иную форму, создает как бы по волшебству любое оружие для своей защиты и любую утварь для удобства. Он не обладает таким искусством от природы, этому его научили опыт и практика. И если ты хочешь превзойти его в успехах, ты должен следовать его трудолюбию.

Неужели в то время, когда ты столь *честолюбиво* стремишься усовершенствовать свои телесные силы и способности, ты захочешь *подло* пренебречь своим умом и из-за нелепой лени оставишь его в том грубом и неразвитом состоянии, в каком он выходит из рук природы? Разве подобает разумным существам проявлять такое безрассудство и безразличие? Если природа умеренна в своих дарах, то существует тем большая потребность в искусстве, чтобы возместить ее недостатки. Если же природа щедра и великодушна, то знай, что она все-таки ждет от нас прилежания и трудолюбия и мстит нам соответственно нашей равнодушной неблагодарности. Одареннейший гений подобен плодороднейшей почве: если ее не обрабатывать, она зарастет сорняками и вместо винограда и олив, растущих на радость и пользу человеку, принесет своему нерадивому хозяину обильный урожай ядовитых трав.

Главная цель всякого человеческого прилежания — достижение счастья. Именно для этого были созданы искус-

ства, внедрены науки и наиглубочайшая мудрость патриотов и законодателей предписала также законы и образывала общества. Даже одинокий дикарь, беззащитный перед суровыми стихиями и яростью диких зверей, не забывает ни на мгновение об указанном великом смысле своего существования. Не имея понятия ни об одном из искусств, необходимых для жизни, он тем не менее видит цель, которой служат все эти искусства, и настойчиво ищет счастья в окружающем его мраке. Но насколько самый дикий человек ниже цивилизованного гражданина, который, находясь под защитой закона, пользуется всеми благами, достигаемыми людским прилежанием, настолько последний ниже добродетельного человека и истинного философа, который управляет своими наклонностями, укрощает свои аффекты и умеет при помощи разума определять истинную цену каждому занятию и развлечению. Ведь существуют же искусство и ученичество (apprenticeship), необходимые во всякой другой области! Так разве нет искусства жизни, правил, заповедей, которые направляли бы нас в этом важнейшем вопросе? Разве можно достичь какого-либо определенного удовольствия без умения? Разве можно достичь полного удовлетворения без размышления и ума, благодаря лишь слепому руководству влечения и инстинкта? Наверняка здесь никогда бы не совершились ошибки, но самый никчемный и нерадивый человек двигался бы по пути счастья столь же безошибочно, как двигаются небесные тела, когда они, направляемые рукой Всевышнего, несутся по небесным просторам. Но если, напротив, ошибки часты и неизбежны, то давайте отметим их, исследуем их причины, оценим их значение и поищем способы устранить их! Если, учитывая все вышесказанное, мы выработали правила поведения, значит, мы *философы*. Если же мы применили эти законы к практике, значит, мы *мудрецы*.

Тех, кто преуспевает во всех частных искусствах жизни, можно сравнить с подмастерьями, занимающимися изготовлением разных колесиков и пружин для машин. Главный же мастер — *тот*, кто соединяет эти различные части в единое целое, приводит их в движение в соответствии с истинной гармонией и пропорцией и достигает истинного счастья как следствия внутреннего порядка.

И вот когда перед твоим взором будет столь прекрасный предмет, покажутся ли тебе обременительными и невыносимыми труд и усилия, требующиеся для достижения твоей цели? Знай же, что этот труд — главная

составная часть того счастья, к которому ты стремишься с замиранием сердца, и что каждое развлечение вскоре становится скучным и пресным, когда оно достигнуто без усталости и прилежания. Смотри: отважные охотники покидают свои мягкие ложа, стряхивают дремоту, давящую на их отяжелевшие веки, и, прежде чем Аврора покроет небеса своим пылающим плащом, устремляются в лес. Они оставляют в своих домах и в соседних полях всякого рода животных, мясо которых может служить самым тонким лакомством и которые как бы только и ждут, чтобы их умертвили. Трудлюбивый человек презирает столь легкое приобретение. Он ищет добычу, которая прячется от него, убегает или защищается от его нападения. Утомившись на охоте телесно и духовно, он предается очарованию отдыха и радостно сравнивает это удовольствие с удовольствием своего захватывающего труда.

Разве не может глубокое прилежание сделать приятным преследование даже самой бесполезной добычи, которая к тому же часто ускользает из наших ловушек? И разве то же самое прилежание, направленное на усовершенствование нашего духа, смягчение наших аффектов и просвещение нашего разума, не может сделать соответствующие занятия приятными, когда мы каждый день ощущаем, что продвигаемся вперед, и созерцаем, как наши внутренние и внешние черты становятся день ото дня лучше? Вначале излечи себя от сонной лени! Задача не столь уж трудна: тебе нужно лишь вкусить сладость честного труда. После этого изучи истинную ценность каждого занятия; такое изучение не обязательно должно быть долгим: сравни хоть раз дух с телом, добродетель с богатством, славу с наслаждением. Тогда ты постигнешь преимущество прилежания, тогда тебе станет ясно, какова его истинная цель.

Напрасно ищешь ты отдохновения на ложе из роз, напрасно надеешься получить удовольствие от самых тонких вин и фруктов! Сама праздность становится усталостью, само твое удовольствие порождает отвращение. Для неразвитого духа всякое удовольствие оказывается скучным и отвратительным; и еще до того, как тело, преисполненное всяких пагубных гуморальных жидкостей, почувствует муку от своих многочисленных болезней, твоя более благородная часть ощутит вторгшийся в тебя яд и будет тщетно пытаться облегчить испытываемое ею беспокойство с помощью новых удовольствий, усугубляющих роковую болезнь.

Мне нет нужды говорить тебе, что из-за этого жадного стремления к удовольствиям ты все больше и больше ставишь себя в зависимость от удачи и случайностей и связываешь свои аффекты с внешними предметами, которых случай в одно мгновение может тебя лишить. Предположим, что судьба-потворщица все еще покровительствует тебе, доставляя тебе удовольствие от твоих богатств и владений. Я докажу тебе, что даже посреди своих роскошных удовольствий ты несчастен и из-за чрезмерного потакания своим слабостям не способен радоваться тому, чем благосклонная судьба все еще позволяет тебе обладать.

Воистину непостоянство удачи нельзя игнорировать или не замечать. Счастья не может быть там, где нет уверенности, а последняя несовместима с властью удачи. И хотя бы эта непостоянная богиня и не направила на тебя свой гнев, страх перед ним стал бы тебя изводить, нарушил бы твой сон, посещал бы твои грезы, наводил бы на тебя уныние среди веселья твоих самых изысканных пиршеств.

Храм мудрости расположен на скале, будучи недостижим для ярости бушующих стихий и недоступен для злобы человека. Раскаты грома грохочут под ними, и наиболее ужасные орудия человеческого неистовства не достигают столь величественных высот. Мудрец, обитающий в этой спокойной атмосфере, с удовольствием, к которому примешано сострадание, смотрит вниз, созерцая ошибки заблуждающихся смертных, слепо ищущих правильный путь в жизни и стремящихся к богатству, знатности, чести или власти, вместо того чтобы стремиться к истинному счастью. Он видит, что большинство из них разочаровалось в своих заветных мечтах. Некоторые сетуют на то, что их, некогда обладавших предметами своих желаний, обокрала завистливая судьба. И все жалуются, что даже их собственные клятвы не могут дать им счастья или унять беспокойство их смущенных умов.

Но разве мудрец всегда пребывает в таком философском безразличии и бездействует, довольствуясь оплакиванием человеческих несчастий и не пытаясь ничего сделать для их облегчения? Неужели ему доставляет удовольствие эта жестокая мудрость, которая, делая вид, что возвышает его над человеческой суетой, на самом деле ожесточает его сердце и делает его безразличным к интересам человечества и общества? Нет! Ему известно, что

в этой мрачной *апатии* нельзя обрести ни истинной мудрости, ни подлинного счастья. Он достаточно сильно чувствует очарование социальных привязанностей, чтобы противиться столь приятной, естественной и добродетельной склонности. Даже когда, обливаясь слезами, он оплакивает несчастья рода человеческого, бедствия своей страны и своих друзей и, будучи не способен помочь им, в состоянии лишь облегчить их участь своим сочувствием, он, однако, выступает как обладатель великодушного характера и чувствует удовлетворение, которое превосходит собой самое приятное чувство. Чувства человеколюбия столь обаятельны, что они просветляют лик самой печали и действуют подобно солнцу, которое, посылая свои лучи на темную тучу или падающий дождь, придает им самые прекрасные цвета, краше которых нет ничего во всей природе.

Но не только в этом проявляют свою энергию социальные добродетели. Что бы к ним ни примешивалось, они всегда сохраняют преобладание. Как печаль не может побороть их, так и чувственное удовольствие не способно их омрачить. Самые необузданные радости любви не могут изгнать нежных чувств симпатии и привязанности. Они даже черпают свое главное влияние из этого благородного аффекта; когда же они действуют лишь сами по себе, они не дают несчастному духу ничего, кроме усталости и отвращения. Посмотри на веселого развратника, который презирает все другие удовольствия, кроме вина и увеселений. Отторгни его от собутыльников, как искру, только что составлявшую часть общего пламени, от огня. Его оживление неожиданно исчезает, и, хотя он и окружен всеми остальными наслаждениями, он не желает пышного пиршества и предпочитает ему самые отвлеченные занятия и размышления как более приятные и интересные.

Но социальные аффекты никогда не порождают столь полных восторга удовольствий и никогда не выглядят столь великолепно в глазах *Бога* и человека, как это бывает, когда они, отряхнув от себя все земное, сочетаются с чувством добродетели и побуждают нас к похвальным и достойным поступкам. Как гармоничные сочетания красок взаимно дополняют друг друга, так действуют и облагороженные чувства человеческого духа. Посмотри на торжество природы в родительской любви! Что за эгоистический аффект! Какое чувственное наслаждение может сравниться с ним, когда человек радуется процветанию и добродетели своего отпрыска или

устремляется к нему на помощь, невзирая на самые страшные опасности, угрожающие ему самому?

По мере того как ты продвигаешься по пути к большим степеням чистоты этого великолепного аффекта, возрастает твое восхищение его сияющим великолепием. Какое очарование заключено в гармонии умов и в дружбе, основанной на взаимном уважении и благодарности! Какое удовлетворение получаешь ты, помогая страждущим, успокаивая несчастных, поднимая упавшего, пресекая действия жестокой судьбы или еще более жестокого человека, который издевается над всем благим и добродетельным! Разве есть что-либо выше радости победы как над пороком, так и над несчастьем, когда благодаря добродетельному примеру или мудрому увещанию наши собратья научаются руководить своими аффектами, побеждать свои недостатки и покорять своих злейших врагов, живущих в их собственных сердцах?

Но эти объекты еще слишком ограничены для человеческого духа, который, будучи небесного происхождения, преисполняется самой священной и необъятной любовью и, одаряя своим вниманием больший круг людей, чем круг родственников и знакомых, распространяет свое благожелательное участие на самых отдаленных потомков. Он рассматривает свободу и законы как источник человеческого счастья и с величайшей готовностью посвящает себя заботе о них и опеке над ними. Тяжелые труды, опасности и сама смерть имеют свою прелесть, когда мы бросаем им вызов ради общественного блага; они облагораживают жизнь, которой мы беззаветно жертвуем ради интересов нашей родины. Как счастлив человек, которому снисходительная судьба разрешает отдать добродетели то, что он должен природе, и сделать великодушным даром то, что иначе все равно было бы похищено у него жестокой необходимостью!

В истинном мудреце и патриоте собрано все, что когда-либо способна достигнуть человеческая природа и что возвышает простого смертного до сродства с Божеством. Самая отзывчивая благожелательность, самая смелая решимость, самые нежные чувства, возвышенная любовь к добродетели — все это воодушевляет его восторженное сердце. Сколь большое удовлетворение получит он, заглянув в свое сердце и увидев, как бурные аффекты превратились в гармонию и согласие, а все резкие звуки исчезли из очаровательной мелодии! Если созерцание даже неживой красоты так приятно, если оно

одурманивает чувства даже тогда, когда прекрасная форма чужда нам, то сколь же велико действие красоты нравственной? И какое же влияние должна она иметь, украшая наш собственный дух и являясь результатом нашего личного размышления и прилежания?

Но где же вознаграждение за добродетель? И какую компенсацию дает природа за такие крупные жертвы, как жизнь и счастье, которые мы часто приносим добродетели? О сыны земли! Вы не знаете ценности этой небесной повелительницы? Вы, любуясь ее прелестями, подло думаете о ее приданом? Но знайте, что природа снисходительна к человеческой слабости и не оставила своего любимого дитя нагим и необеспеченным. Природа наградила добродетель богатейшим приданым, но при этом действовала с большой осторожностью, чтобы привлекательность выгоды не обольщала тех, кто не сознает, каким природным достоинством (worth) обладает эта божественная красавица; она мудро сделала так, что это приданое имеет ценность только для тех, кто уже движим любовью к добродетели. Слава — удел добродетели, сладкая награда за благородные труды, великолепная корона, украшающая мудрую голову бескорыстного патриота или покрытое пылью чело победоносного воина. Возвышенный такой благородной наградой, человек добродетели с презрением смотрит сверху вниз на все обольщения, которые сулит удовольствие, и на все угрозы опасностей. Сама смерть перестает быть страшной, когда он уверен в том, что ее власть распространяется только на часть его существа и что, несмотря на смерть и время, ярость стихий и бесконечную превратность человеческих дел, его бессмертная слава будет жить в грядущих поколениях.

Конечно, имеется такое существо, которое управляет вселенной и которое своей бесконечной мудростью и силой привело находившуюся в состоянии хаоса стихию к истинному порядку и гармонии. Пусть философы спорят, насколько далеко распространяется забота этого благодетельного существа и продлит ли оно наше существование после смерти, дабы даровать добродетели ее истинную награду и сделать так, чтобы она восторжествовала. Нравственный человек, не принимая решения по такому спорному вопросу, довольствуется тем, что ему предназначено высшим владыкой всех вещей. Он с благодарностью ожидает обещанной награды. Но если он ее и не получит, он все же не станет считать доброе-

тель пустым словом. Справедливо считая добродетель наградой саму по себе, он с благодарностью осознает щедрость своего создателя, который дал ему жизнь и тем самым предоставил однажды ему возможность стать обладателем столь бесценного сокровища.

ПЛАТОНИК *

Для некоторых философов предметом удивления служит то, что все люди, обладая одной и той же природой и будучи одарены одними и теми же качествами, все же столь глубоко отличаются друг от друга по своим стремлениям и наклонностям и одни из них совершенно презирают то, к чему другие страстно стремятся. Еще большее удивление вызывает у иных то обстоятельство, что человек в разное время глубоко отличается от самого себя и, приобретя то, что ранее было предметом всех его желаний и стремлений, он затем отвергает это с презрением. Эта лихорадочная неуверенность и нерешительность в человеческом поведении кажутся мне совершенно неизбежными: разумная душа, созданная для созерцания Высшего Существа и его творений, не может испытывать когда-либо спокойствие или удовлетворение, если она погрязла в недостойных стремлениях к чувственным удовольствиям или к дешевой популярности. Божество — безграничный океан блаженства и славы; человеческие души — это маленькие ручейки, которые, родившись некогда из этого океана, стремятся после всех перипетий своей жизни вернуться в него и потеряться во всей безмерности его совершенства. Когда этому их естественному стремлению преграждает путь порок или глупость, они становятся яростными и бешеными и, превратившись в стремительные потоки, приносят соседним долинам ужас и опустошение.

Тщетно каждый навязывает с помощью напыщенных фраз и страстных призывов собственное стремление и приглашает доверчивых слушателей следовать собственному образу жизни и привычкам. Сердце изобличает видимость и остро чувствует даже в момент высшего успеха неудовлетворительность всех этих удовольствий, которые отвлекают его от истинной цели. Я исследую сладострастного человека перед увеселениями, измеряю

* Или «Человек созерцания и философской набожности».

силу его желания и значительность предмета, на который направлено это желание, и нахожу, что все его счастье проистекает только от торопливости мысли, которая отвлекает его от самого себя, от своей вины и несчастья. Я наблюдаю его немного позже. Теперь он испытал удовольствие, к которому столь страстно стремился. Чувство его вины и несчастья вернулось к нему с удвоенной силой. Его дух мучат страх и угрызения совести, его тело гнетут отвращение и пресыщение.

Но более достойный или по крайней мере более надменный человек самоуверенно отдает себя на наш суд и, приписав себе звание философа и человека морали, готов выдержать самый строгий экзамен. С явным, хотя им и скрываемым нетерпением, он требует нашего одобрения и чувствует себя оскорбленным из-за того, что мы не сразу выражаем свое восхищение его добродетелью. Видя это нетерпение, я еще больше колеблюсь. Я начинаю исследовать мотивы его кажущейся добродетели. Но смотрите! Не успел я начать свое дознание, как он стремительно ускользает от меня и, обращаясь со своими рассуждениями к толпе слушателей, лишенных вдумчивости, безрассудно злоупотребляет их доверием, навязывая им свои напыщенные притязания.

О философ! Твоя мудрость тщетна, а добродетель бесплодна. Ты ищешь одобрения невежественной толпы, а не веских доводов собственной совести или еще более веского одобрения существа, которое одним взглядом своего всевидящего ока охватывает всю вселенную. Ты, конечно, осознаешь ложность твоей притворной честности, когда, называя себя гражданином, сыном и другом, забываешь о своем высшем повелителе, своем истинном отце, своем самом великом благодетеле. Где же поклонение, которое следует воздавать бесконечно совершенному существу, от которого берут начало каждая ценность и каждое благо? Где же благодарность твоему творцу, который создал тебя из ничего, поставил тебя в различные отношения с твоими братьями и, требуя от тебя выполнения всех обязанностей по отношению к ним, запрещает пренебрегать тем, что ты обязан выполнить по отношению к самому себе, самому совершенному существу, с которым ты связан самыми нерасторжимыми узами?

Но ты сам свой собственный кумир. Ты боготворишь свои *воображаемые* совершенства. Или, вернее, чувствуя свое *действительное* несовершенство, ты лишь пытаешь-

ся обмануть весь мир и потешить свое воображение, умножая толпу своих невежественных обожателей. Таким образом, не довольствуясь тем, что ты отверг высшее совершенство во всей вселенной, ты жаждешь подменить его тем, что наиболее низко и достойно презрения.

Посмотри на все плоды человеческого труда, на все изобретения человеческого остроумия, по отношению к которым ты столь искусно проявляешь свою проникаемость, и ты найдешь, что самые совершенные творения происходят из самой совершенной мысли и что мы восхищаемся одним только *умом*, когда разражаемся рукоплесканиями, видя благородные пропорции статуи или симметрию прекрасного здания. Скульптор и архитектор, попадая в поле зрения, заставляют нас размышлять о красоте своего искусства и изобретательности, которые из груды бесформенной материи смогли извлечь нечто столь выразительное и столь пропорциональное. Эту высшую красоту мысли и ума ты признаешь сам, когда предлагаешь нам созерцать в твоём поведении гармонию аффектов, достоинство чувств и все те привлекательные черты духа, которые заслуживают нашего внимания. Но почему ты останавливаешься здесь? Разве ты не видишь ничего более ценного? Почему среди своих восторгов по поводу красоты и порядка ты все еще не знаешь, где обитает самая совершенная красота и самый совершенный порядок? Сравни произведения искусства с произведениями природы: первое лишь подражает второй. Чем ближе искусство к природе, тем оно совершеннее. Но все-таки как далеко оно от природы даже при самом максимальном к ней приближении и сколь громаден наблюдаемый между ними интервал! Искусство копирует только внешность природы, оставляя в стороне внутренние и наиболее изумительные начала (springs) и принципы, как то, что превосходит его способность к подражанию и пониманию. Искусство копирует только незначительные произведения природы, отчаявшись достигнуть великолепия и могущества, столь поражающих нас в совершенных произведениях его оригинала. Можем ли мы тогда быть столь слепы, чтобы не заметить интеллекта и замысла в изумительных и изящных творениях вселенной? Можем ли мы быть столь глупы, чтобы не почувствовать самое пылкое и восторженное поклонение и обожание, созерцая это разумное существо, столь бесконечно доброе и мудрое?

Самое совершенное счастье, конечно, должно возникать из созерцания самого совершенного объекта. А что

может быть более совершенно, чем красота и добродетель? И где может быть найдена красота, равная красоте вселенной, или добродетель, которую можно сравнить с благожелательностью и справедливостью Божества? Если что-нибудь может уменьшить радость от такого созерцания, то это либо узость наших способностей, скрывающая от нас наибольшую часть красот или совершенств, или скоротечность нашей жизни, которая не дает нам достаточного времени, чтобы разобраться в них. Но наше утешение состоит в том, что если мы достойно применим дарованные нам способности, то они приумножатся в другом состоянии существования, дабы мы стали более достойными почитателями нашего Творца. И эта задача, которая никогда не сможет быть выполнена во времени, будет делом вечности.

СКЕПТИК

Я уже давно питаю сомнения относительно суждений философов по всем вопросам и чувствую в себе большую склонность спорить с их выводами, нежели соглашаться с ними. Существует одна ошибка, в которой повинны почти все философы без исключения: они слишком узки и ограничены в своих принципах и не учитывают то обширное многообразие, которое столь свойственно действиям природы. Выдвинув какой-либо излюбленный принцип, который, быть может, соответствует многим действиям природы, философ расширяет применимость этого принципа на весь мир творения, сводя к нему путем насильственного и нелепого рассуждения любое явление. Поскольку ум узок и поверхностен, мы не способны применить наше учение ко всему разнообразию природы, взятой в ее полном объеме, но воображаем, что она так же ограничена в своих действиях, как мы в наших рассуждениях.

Но если уж подозревать наличие у философов в каком-либо случае такой слабости, так это следует сделать прежде всего в связи с их суждениями о человеческой жизни и путях достижения счастья. В данном случае они сбиваются с толку не только из-за умственной узости, но и из-за узости своих аффектов. Почти каждый из них имеет какую-либо преобладающую склонность, которой подчинены остальные его желания и привязанности и которая руководит им, хотя, возможно, и с перерывами, в течение всей его жизни. Ему трудно понять, что любая

вещь, которая кажется ему совершенно безразличной, может доставить другому радость или обладать чарами, недоступными его взору. Его собственные занятия, как он полагает, суть самые занимательные из всех, объект его аффекта наиболее ценен, а дорога, которой он следует, есть единственный путь к счастью.

Но пусть эти погрязшие в предрассудках резонеры на секунду задумаются; ведь так много явных примеров и доводов, способных вывести их из заблуждения и заставить их прийти к более широким правилам и принципам. Неужели они не видят огромного разнообразия склонностей среди себе подобных, каждый из которых кажется вполне удовлетворенным своим образом жизни, но, если его заставить жить так, как живет его сосед, почувствует себя глубоко несчастным. Неужели они сами не чувствуют, что то, что радует в одном случае, вызывает неудовольствие в другом вследствие изменения наклонностей и что даже при самых напряженных усилиях не в их власти вернуть тот вкус или то желание, которое прежде придавали очарование тому, что теперь кажется безразличным или даже неприятным? Так какой же смысл в том предпочтении, которое отдают городской или сельской, деятельной или посвященной удовольствиям, уединенной или светской жизни, когда, не говоря уже о различных наклонностях разных людей, опыт одного и того же человека способен убедить его, что любой из этих образов жизни в свою очередь приятен и все они вместе в своем разнообразии или в своем разумном сочетании тоже приятны?

Но следует ли пускать это дело на самотек? Должен ли человек, определяя весь ход своей жизни, руководствоваться только своим нравом и наклонностью, не прибегая к помощи разума, который научил бы его, какая дорога предпочтительнее и в большей степени ведет к счастью? И разве нет различия между поведением одного человека и другого?

Да, отвечаю я, различие есть, и оно велико. Один человек, избрав в соответствии со своей наклонностью определенный жизненный путь, может употреблять более верные средства для достижения поставленной цели, чем другой, избравший аналогичный путь и помогающийся того же самого. *Объектом твоего желания является богатство?* Так приобрети должное профессиональное мастерство, применяй его с усердием, расширяй круг твоих друзей и знакомых, избегай праздности

и расточительства и будь щедрым только в том случае, если ты уверен, что получишь от этого больше, чем от бережливости. *Ты желаешь приобрести общественное уважение?* Остерегайся в равной степени таких крайностей, как высокомерие и раболепие. Пусть будет ясно, что ты знаешь себе цену, но не презираешь и других. Если же ты впадешь в одну из этих крайностей, то или раздражишь своей дерзостью человеческую гордыню, или же навлечешь на себя своим робким пресмыкательством и низким мнением, которое, как представляется, ты имеешь о себе, всеобщее презрение.

Но, скажешь ты, все это принципы обычной предусмотрительности, обычного благоразумия, которые внушает своим детям каждый родитель и которым следует в своей жизни, домогаясь избранной цели, любой обычный человек. Но чего же ты еще желаешь? Разве ты пришел к философу как к какому-то *чародею*, чтобы он научил тебя при помощи магии и колдовства тому, чего ты не в состоянии почерпнуть из обычной предусмотрительности и обычного благоразумия? Да, мы пришли к философу научиться тому, каковы должны быть избираемые нами цели, а не выяснять средства их достижения. Мы хотим знать, какие желания нам следует удовлетворять, каким аффектам давать простор, каким влияниям потворствовать. А что до остального, то мы полагаемся на здравый смысл и общепринятые максимы поведения.

Но в таком случае мне остается только сожалеть, что я претендовал на роль философа. Твои вопросы поставили меня в тупик, и я опасаюсь того, что если мой ответ окажется слишком суровым, то я могу прослыть педантом и схоластом, если же он будет слишком вольным, то как бы не оказаться мне проповедником порока и безнравственности. Однако я удовлетворю твое любопытство и изложу свое мнение в связи с данным вопросом. Мое единственное желание состоит в том, чтобы ты не придавал моему мнению слишком большого значения подобно тому, как не придаю ему такого значения и я сам. И ты не должен также считать, что оно заслуживает твоей насмешки или же твоего гнева.

Если мы можем положиться на какой-либо полученный от философии принцип, то это, я думаю, будет тот совершенно несомненный факт, что нет ничего такого, что само по себе было бы ценным или достойным презрения, желанным или ненавистным, прекрасным или уродливым. Все эти атрибуты зависят от тех или иных особен-

ностей в организации и устройстве человеческих чувств и аффектов. То, что одному животному кажется самой изысканной пищей, у другого возбуждает отвращение; то, что приятно волнует чувства одного, у другого вызывает ощущение неудобства и беспокойства. Так, по общепризнанному мнению, обстоит дело со всеми телесными чувствами. Но стоит исследовать дело поглубже, и станет ясно, что точно так же обстоит дело и тогда, когда дух действует совместно с телом и смешивает свои чувства с направленными вовне влечениями.

Попроси страстно влюбленного описать характер своей возлюбленной. Он ответит тебе, что у него нет слов, чтобы выразить ее очарование, и совершенно серьезно спросит в свою очередь, приходилось ли тебе быть знакомым с богиней или ангелом. Если ты ответишь, что нет, не приходилось, то он скажет, что ты не сможешь создать себе представление о той божественной красоте, которой наделена его возлюбленная, о совершенстве ее форм, о пропорциональности ее черт, об очаровательном выражении ее лица, о прелести ее характера и веселости нрава. Но из всех этих разглагольствований ты можешь сделать только тот вывод, что бедняга влюблен и что вложенное природой во все живые существа обычное влечение полов друг к другу заставило его наделить один определенный объект всеми теми чертами, которые ему приятны. Это же самое божественное создание не только для другого животного, но и для другого человека есть всего лишь смертное существо, на которое можно взирать с полнейшим равнодушием.

Природа наделила все живые существа таким же пред-
рассудком и по отношению к их потомству. Как только беспомощное дитя увидит свет, его любящий родитель начинает рассматривать его как существо, заслуживающее наибольшей привязанности, и предпочитает его любому, даже самому совершенному и законченному, объекту, хотя для всякого другого оно есть всего лишь жалкое и заслуживающее презрения создание. Только аффект, проистекающий из первоначального устройства и организации человеческой природы, придает ценность самым незначительным объектам.

Мы можем продолжить наше наблюдение и прийти к выводу, что и в том случае, когда дух действует сам по себе и, порицая одно и одобряя другое, называет один объект уродливым и гнусным, а другой — прекрасным и привлекательным, все эти качества в действительности

принадлежат вовсе не самим объектам, а исключительно чувствам этого порицающего или восхваляющего духа. Я вполне допускаю, что сделать это положение очевидным и как бы ощутимым для нерадивых умов трудно, ибо природа более единообразна в настроениях духа, чем в большинстве телесных чувств, и порождает большее сходство во внутреннем, чем во внешнем, аспекте человеческой природы. В духовных вкусах есть нечто подобное принципам, и критики могут рассуждать более убедительно, нежели повара или парфюмеры. Однако мы можем заметить, что это единообразие внутри человеческого рода не мешает существовать значительным различиям в суждениях о красоте и ценностях; не мешает оно и тому, что воспитание, привычки, предрассудки, капризы, нравы часто изменяют наш вкус в этой области. Вам никогда не убедить человека, который не привык к итальянской музыке и слух которого не способен освоиться с ее сложностью, что она лучше шотландской мелодии. Вы не сможете выдвинуть ни одного аргумента, кроме ссылки на свой вкус. Что же касается вашего противника, то его вкус явится для него самым решающим аргументом в этом деле. Если вы умны, то каждый из вас допустит, что вы оба правы. И, имея в виду множество других случаев подобного расхождения во вкусах, вы оба придете к выводу, что и красота и ценности полностью относительны и состоят в том приятном чувствовании, которое порождается объектом в том или ином духе в соответствии со структурой и устройством последнего.

Посредством этого разнообразия чувствований, наблюдаемых у человека, природа хотела, по всей вероятности, заставить нас почувствовать ее власть и понять, какие изумительные перемены может она породить во вкусах и желаниях людей при помощи одного лишь изменения их внутреннего устройства, не производя изменений в самих объектах. Этот аргумент может быть решающим для простонародья, но привыкший к размышлению человек может прибегнуть к более убедительному или по меньшей мере к более общему аргументу, исходящему из самой природы объекта.

В своих мыслительных операциях ум не делает ничего, кроме быстрого просмотра объектов, предполагая их такими, какими они существуют в действительности, ничего к ним не прибавляя и ничего от них не отнимая. Если я изучаю систему Птолемея и систему Коперника, то

я стремлюсь только к тому, чтобы при помощи своего исследования узнать истинное расположение планет. Иными словами, я пытаюсь в моих понятиях поставить их в такое же отношение друг к другу, в каком они находятся на небе. Таким образом, этой операции ума всегда соответствует реальное, хотя часто и неизвестное, мерило, заложенное в самой природе вещей, и истина и ложь остаются неизменными, несмотря на разнообразие человеческих отношений. Хотя бы все человечество пришло к выводу, что Солнце движется, а Земля покоится, Солнце от этого не сдвинулось бы ни на дюйм и подобное умозаключение осталось бы навсегда ошибочным и ложным.

Не так, как с истиной и ложью, обстоит дело с такими качествами, как *прекрасное и безобразное, желанное и отвратительное*. В данном случае дух не довольствуется простым осмотром своих объектов в том виде, как они существуют сами по себе. Он также испытывает связанное с этим осмотром чувство, будь то восхищение или недовольство, одобрение или осуждение. И именно это чувство заставляет его присоединять к объектам эпитеты *прекрасного или безобразного, желанного или отвратительного*. Далее, очевидно, что такое чувство должно зависеть от строения или структуры духа, которые дают возможность тем или иным особенным формам действовать именно так, а не иначе, порождая соответствие или общность между духом и его объектами. Измените структуру духа или внутренних органов, и данное чувство более не будет иметь места, хотя форма осталась та же самая. Чувство отличается от объекта, оно возникает в результате его воздействия на органы духа, так что изменение последних должно изменить это воздействие и один и тот же объект не может породить то же самое чувство в совершенно другом духе.

К этому выводу каждый может прийти сам без какой-либо философии там, где чувство и объект явно различны. Кто не чувствовал, что власть, слава, месть желательны не сами по себе, но заимствуют свою важность из строения человеческих аффектов, заставляющих стремиться к тому или другому? Но когда речь заходит о красоте, будь то природной или моральной, всюду считают, что дело обстоит иначе. Полагают, что приятное качество присуще самому объекту, а не чувству. И это только потому, что чувство не столь бурно и неистово, чтобы явственно отличаться от восприятия объекта.

Но небольшое размышление помогает нам различить то и другое. Человек может знать точно все круги и эллипсы коперниковской системы и все неправильные петли птолемеевой, не чувствуя, что первая прекраснее второй. Евклид полностью объяснил все качества круга, но нигде ни слова не сказал о его красоте. Причина этого ясна. Красота вовсе не есть качество круга. Ее нет где-либо в линии, части *которой* находятся на одинаковом расстоянии от общего центра. Это всего лишь действие, производимое фигурой на наш дух, строение, или структура, которого таково, что он восприимчив к подобным чувствованиям. Напрасно будете вы искать эту красоту в круге, разыскивать ее при помощи чувственного восприятия или же математического рассуждения в тех или иных свойствах данной фигуры.

Математик, который не видит иного удовольствия в чтении Вергилия, кроме прослеживания по карте путешествия Энея, может понимать все значения каждого латинского слова, примененного божественным автором, и, следовательно, иметь ясную идею о произведении. Он может обладать этой идеей в большей степени, чем тот, кто не изучил так точно географию поэмы. Итак, он знает в поэме каждую деталь, но красота ее ему недоступна, ибо, собственно говоря, эта красота заключена не в поэме, а в чувствовании или во вкусе читателя. И если у человека нет такой утонченности нрава, которая делала бы его восприимчивым к данному чувствованию, то, хотя бы он и обладал знаниями и рассудком ангела, красота останется для него недоступной *.

Из всего этого можно сделать вывод, что наслаждение от предмета, к которому стремится человек, вызывается не

* Если бы я не боялся, что мои рассуждения покажутся слишком философскими, я напомнил бы читателю знаменитое учение, которое считают в наши дни полностью доказанным, учение о том, что «вкусовые свойства, цвета и все другие чувственные качества находятся не в телах, а лишь в наших чувствах»⁷⁹. Точно так же обстоит дело с красотой и безобразием, добродетелью и пороком. Это учение, однако, отнимает у последних качеств не больше реальности, чем у первых, не наносит оно также никакой обиды ни критикам, ни моралистам. Разве оттого, что местопребыванием цветов сделают только орган зрения, красильщиков и художников будут менее уважать и ценить? В чувствах и ощущениях человечества достаточно единообразия, чтобы сделать все эти качества объектами искусства и размышления, оказывающими громадное влияние на жизнь и обычаи. И если достоверно, что вышеупомянутое открытие в философии природы не оказывает влияния на действия и поведение людей, то почему подобное открытие в моральной философии могло бы грозить какими-либо переменами?

ценностью или достоинством самого предмета, но проистекает из того аффекта, под влиянием которого стремятся к нему, и из того успеха, который обретают, следуя данному стремлению. Сами по себе объекты абсолютно лишены всякой ценности и всякого достоинства. Свою ценность они извлекают только из аффекта. Если последний достаточно силен, устойчив и сопровождается успехом, то личность счастлива. Вряд ли можно сомневаться, что маленькая девочка в своем новом платье на школьном балу испытывает столь же полную радость, как и величайший оратор, торжествующий во всем блеске своего красноречия над аффектами и волей многочисленного собрания.

Поэтому все различие между жизнью одного и другого человека состоит в характере либо *аффектов*, либо *удовольствий*, и этих различий вполне достаточно, чтобы создать столь взаимоудаленные крайности, как счастье и горе.

Чтобы доставлять счастье, *аффект* не должен быть ни слишком сильным, ни слишком слабым. В первом случае дух находился бы в состоянии постоянной горячки и смятения, во втором же случае погрузился бы в неприятную праздность и апатию.

Чтобы доставлять счастье, аффект должен быть благожелательным и социальным, а не грубым или свирепым. Эти последние аффекты далеко не столь приятны для нашего чувства, как первые. Какое может быть сравнение между злобой, враждебностью, завистью, местью, с одной стороны, и дружбой, мягкостью, милосердием и благодарностью — с другой?

Чтобы доставлять счастье, аффект должен быть веселым и жизнерадостным, а не мрачным или меланхолическим. Привычка надеяться и радоваться есть подлинное богатство, тогда как склонность к страху и к печали — подлинное бедствие.

Некоторые аффекты и наклонности по тому *наслаждению*, которое доставляют их предметы, не столь устойчивы и постоянны, как другие, и связанные с ними удовольствие и наслаждение не могут быть длительными. Например, *увлечение философией*, как и поэтическое вододушевление, — временное порождение возвышенного состояния духа, значительного досуга, тонкой одаренности, привычки к созерцанию и исследованию. Но, несмотря на все эти обстоятельства, абстрактный объект, подобный тому, какой представляет нам только *естественная религия*, не способен долго воздействовать на наш дух или

иметь какую бы то ни было значимость в жизни. Чтобы придать аффекту продолжительный и постоянный характер, требуется особый метод воздействия на чувства и воображение, использование не только *философского*, но и *исторического* воззрения на Божество. Для этой цели полезно использовать также народные суеверия и обряды.

Хотя характеры людей весьма различны, можно с уверенностью сказать, что в общем жизнь, посвященная удовольствиям, не способна столь долго поддерживать саму себя, как жизнь, отданная делу; она гораздо более подвержена пресыщению и отвращению. Наиболее длительно действующие, устойчивые удовольствия предполагают прилежание и внимание. Таковы игра и охота. Вообще труд и деятельность заполняют все громадные пустоты в человеческой жизни.

Но там, где характер наиболее расположен к какому-то определенному *удовольствию*, нужный предмет часто отсутствует. В этом отношении направленные на внешние предметы аффекты не могут доставить нам такого же счастья, как аффекты, связанные с предметами, внутренне нам присущими. Ведь мы не можем иметь уверенности ни в том, что приобретем нужные для удовлетворения аффекта внешние объекты, ни в том, что сможем обладать ими, [не испытывая страха перед их утратой]. Поэтому для счастья аффект, побуждающий к учению, предпочтительнее аффекта, побуждающего к богатству.

Правда, некоторые люди обладают такой силой духа, что, даже стремясь к *внешним* объектам, не поддаются разочарованию [в случае неуспеха] и возобновляют свою деятельность, не утрачивая бодрости. Ничто так не способствует счастью, как подобное свойство духа.

Согласно этому краткому и несовершенному очерку человеческой жизни, самое счастливое расположение духа — *добродетельность*, или, иными словами, такое расположение, которое побуждает нас к деятельности и к труду, делает нас чувствительными к социальным аффектам, закаляет сердце против ударов судьбы, должным образом умеряет наши аффекты, делает для нас увеселением наши собственные мысли и склоняет нас скорее к удовольствиям, доставляемым обществом и беседой, чем к чувственным наслаждениям. И для самого беззаботного человека, когда настанут плохие времена, становится ясным, что наклонности духа весьма неодинаково благоприятствуют счастью, что один аффект, или состояние духа, может быть в высшей степени желателен,

а другой нет. Все различия между условиями жизни зависят от духа, сама по себе любая ситуация не предпочтительнее всякой другой. Добро и зло, будь то естественное или моральное, полностью зависят от человеческих чувствований и аффектов. Если бы человек был способен изменять свои переживания, никто бы не был несчастлив. Подобный Протею, он мог бы, постоянно меняя свои формы, уклоняться от любого удара судьбы.

Но природа в значительной мере лишила нас этой возможности. Строение и устройство нашего духа зависят от нас не в большей степени, чем строение нашего тела. А большинство людей не имеют даже понятия, что какие-либо изменения в данном отношении могут быть желательны. Подобно тому как поток необходимо следует в своем течении за всеми понижениями почвы, невежественная и немыслящая часть человечества побуждается к действиям своими природными наклонностями. У всех этих людей нет никаких притязаний на философию и столь хвалимое *врачевание ума*. Но природа оказывает громадное влияние также и на людей мыслящих и мудрых; и не всегда бывает в человеческой власти при всем прилежании и искусстве исправить свой нрав и достичь желаемой добродетельности характера. Власть философии распространяется на очень немногих, и даже в отношении этих немногих ее права весьма слабы и ограничены. Люди могут чувствовать ценность добродетели и желать ее достигнуть, и все же нет уверенности, что они преуспеют в исполнении этих своих желаний.

Всякий, кто без предубеждения рассмотрит, как протекают человеческие действия, найдет, что человечество почти исключительно руководствуется своей телесной организацией и характером и что общие принципы имеют ничтожное влияние, поскольку они касаются наших вкусов и чувств. Если человек обладает живым чувством чести и добродетели и его аффекты умеренны, его поведение всегда будет отвечать требованиям морали, и если он отступит от последних, то его возвращение к ним будет быстрым и легким. Но если, с другой стороны, человек рождается с таким порочным складом духа, с таким черствым и невосприимчивым характером, что у него нет наклонности к добродетели и человеколюбию, нет симпатии к его ближнему, нет желания к тому, чтобы быть хвалимым и признанным, то он навсегда останется совершенно неизлечимым и всякая философия для него бесполезна. Он чувствует удовлетворение только от низменных

и чувственных объектов, от потворства злобным аффектам. У него нет ни сожаления, ни желания исправить свои порочные наклонности. У него отсутствует даже то чувство или тот вкус, который необходим для того, чтобы он желал иметь лучший характер. Что касается меня, то я не знаю, как я должен обращаться к такому существу или посредством каких доводов мне следует стремиться его преобразовать. Если я начну ему говорить о том внутреннем удовлетворении, которое проистекает из похвальных и человеколюбивых поступков, о тонком наслаждении бескорыстной любовью и дружбой, о прочных радостях, связанных с добрым именем и хорошей репутацией, то он может мне ответить, что, возможно, все эти удовольствия и имеют для кого-либо цену, что же касается его, он обладает совершенно другими наклонностями и интересами. Повторяю: в таком случае моя философия бессильна, и я могу только выразить сожаление по поводу несчастного состояния указанного существа. Но существует ли, спрошу я, какая-либо другая философия, способная оказать в данном случае помощь? Можно ли при помощи какой-либо системы сделать все человечество добродетельным, сколь бы порочным ни было его естественное строение духа? Опыт быстро убедит нас в противном, и я рискну утверждать, что, возможно, главная выгода, доставляемая философией, приобретается косвенным образом⁸⁰ и проистекает более из ее тайного, невидимого влияния, чем от ее непосредственного применения.

Несомненно, что серьезные занятия науками, в том числе гуманитарными, смягчают и делают человеколюбивым характер, воспитывая те прекрасные эмоции, с которыми связана истинная добродетель и честность. Редко, очень редко бывает, чтобы человек, обладающий вкусом и ученостью, не был по крайней мере порядочным, несмотря на свои слабости. Его приверженность к спекулятивным занятиям и размышлениям должна подавлять в нем эгоистические и честолюбивые аффекты и в то же время делать его более чувствительным ко всем приличиям и обязанностям в жизни. Он более чуток к нравственным различиям в характерах и поведении, его размышления не ослабляют, а, наоборот, заметно усиливают соответствующее чувство.

Занятия и прилежание, весьма вероятно, способны породить и другие перемены в характере и нраве человека помимо указанных малозаметных изменений. Огромное воздействие образования способно убедить нас в том, что

дух отнюдь не является совершенно неизменным и неподатливым, но допускает многочисленные изменения своего первоначального состояния и структуры. Пусть человек создаст для себя как бы модель того характера, который ему желателен, и пусть он выяснит, в чем его характер расходится с желаемым, пусть он все время наблюдает себя и постоянным усилием отклоняет свой дух от порока, направляя его к добродетели, и я несколько не сомневаюсь в том, что со временем он найдет в своем характере изменения к лучшему.

Другим мощным средством преобразования духа и внедрения в него хороших наклонностей и свойств является привычка. Человек, который привык к умеренности и сдержанности, будет ненавидеть необузданность и разгульную жизнь. Если он занимается практическими делами или наукой, праздность для него наказание. Если он понуждает себя к благодеяниям и приветливому общению, он вскоре возненавидит всякого рода спесь и насилие. Если кто-либо вполне убежден в том, что добродетельный образ жизни более предпочтителен, и, кроме того, решил хотя бы некоторое время подавлять в себе дурное, то вряд ли его постигнет разочарование. Вся беда в том, что такое убеждение и такая решимость невозможны, если данный человек уже до этого не был достаточно добродетельным.

Но так или иначе, именно в этом состоит главный триумф искусства и философии: они постепенно шлифуют нравы, указывают нам те черты характера и те наклонности, которых мы должны стремиться достигнуть посредством постоянных *усилий* нашего духа и неоднократных *упражнений*. Кроме этого, я не вижу, какое еще влияние они могут оказать, и должен выразить свое сомнение относительно ценности всех тех увещаний и утешений, которые столь модны среди спекулятивных мыслителей.

Мы уже заметили, что объекты не являются желанными или отвратительными, ценными или достойными пренебрежения сами по себе, а приобретают указанные качества благодаря особому характеру и строению духа, рассматривающего их. Поэтому, чтобы усилить или ослабить оценку того или иного объекта той или иной личностью, возбудить или умерить аффекты данной личности, нет прямых аргументов или оснований, которые имели бы силу и влияние. Ловля мух наподобие той, которой предавался Домициан, если только она доставит кому-либо удовольствие, будет более предпочтительным занятием, чем охота на диких зверей

вроде той, какой занимался Вильгельм Руф⁸¹, или завоевание царств, подобное тому, что осуществлял Александр.

Но хотя ценность каждого предмета может быть определена только соответствующим чувством или аффектом той или иной личности, мы можем заметить, что аффект, вынося свое суждение, не просто имеет в виду предмет, каков он сам по себе, а рассматривает его со всеми сопутствующими ему обстоятельствами. Человек, испытывающий радость от обладания алмазом, не ограничивается только тем, что перед ним сверкающий камень, он осознает также его редкость, и отсюда-то в основном и проистекают его радость и ликование. Здесь-то и может вмешаться философ и обратить внимание на особенные мнения, соображения и обстоятельства, которые иначе от нас ускользнули бы; и при помощи этого средства он может ослабить или усилить любой определенный аффект.

Может показаться совершенно неразумным отрицать в данной связи авторитет философии. Надлежит, однако, признать, что здесь скрывается и сильное возражение против нее: если указанные взгляды естественны и очевидны, то они могли бы возникнуть сами, без помощи философии, если же они неестественны, то они не могут иметь никакого влияния на аффекты. *Последние* по природе своей весьма утонченны, и их нельзя насильственно вынуждать к чему-либо даже посредством величайшего искусства или прилежания. Применяемое нами для данной цели рассуждение, в которое мы вникаем с трудом и которое мы не можем сохранить в нашем сознании без заботы и напряжения внимания, никогда не породит тех истинных и длительных движений аффектов, причина которых коренится в природе и строении духа. Человек может пытаться излечиться от любви, рассматривая свою возлюбленную в *искусственных* условиях посредством микроскопа или лорнета и обнаруживая всю неровность ее кожи и ужасные диспропорции ее черт, так же как надеяться возбудить или умерить какой-либо аффект посредством *искусственных* аргументов какого-нибудь Сенеки или Эпиктета. Но воспоминание о естественном облике предмета и его естественном положении будет и в том и в другом случае жить в нем. Философские рассуждения слишком тонки и отвлеченны, чтобы занимать какое-либо место в обыденной жизни или способствовать преодолению какого-либо аффекта. Воздух, находящийся выше атмосферы с ее облаками и ветрами, слишком тонок и разрежен, чтобы им можно было дышать.

Другой недостаток тех утонченных рассуждений, которые предлагает нам философия, состоит в том, что обычно они не могут ослабить или уничтожить наши порочные аффекты, не уничтожая или не ослабляя при этом и добродетельных и не делая дух совершенно безразличным и пассивным. Эти рассуждения в большинстве случаев носят общий характер и приложимы ко всем нашим аффектам. Напрасно стали бы мы надеяться направить влияние данных рассуждений только в одну сторону. Если путем постоянного изучения и размышления мы делаем их нашим внутренним достоянием, они проникают повсюду и распространяют на весь дух всеобщую бесчувственность. Когда мы разрушаем нервы, то вместе с возможностью ощущения боли уничтожаем и возможность ощущения удовольствия.

Весьма нетрудно с первого же взгляда увидеть один из указанных недостатков в большинстве философских рассуждений, столь прославленных в древние и новые времена. *Никогда не позволяй, чтобы причиняемые тебе обиды или чинимое над тобой насилие, говорят философы*, возбуждали твой гнев или твою ненависть. Ведь ты не будешь гневаться на обезьяну за ее злобу или на тигра за его свирепость?* Это рассуждение побуждает нас дать плохую оценку человеческой природе и ведет к уничтожению социальных аффектов. Если человек считает, что порок столь же свойствен человечеству, как те или иные инстинкты грубым тварям, то это ведет к тому, что у человека не остается даже сожаления о его преступлениях.

Все несчастья происходят из порядка, царящего во вселенной, которая абсолютно совершенна. Неужели тебе хочется разрушить ради своей частной выгоды столь божественный порядок? Что из того, что несчастья, от которых я страдаю, возникают из-за злобы или угнетения? Но пороки и недостатки людей входят составной частью в порядок вселенной.

Если чума и землетрясение не нарушают предначертания небес, то разве могут это сделать Борджиа или Катилина?

Допустим, что это так, но тогда и мои пороки также будут частью того же самого порядка.

Тому человеку, который сказал, что счастлив лишь тот, кто может подняться выше людского мнения, один спартанец ответил, что в таком случае счастливы только мошенники и грабители**.

* Plut., De ira cohibenda⁸².

** Plut., Lacon. Apophteg.

Человек рождается, дабы быть несчастным, так что же он начинает удивляться по поводу какого-либо определенного несчастья? Вправе ли он давать волю печали и стенать по поводу какого-либо несчастья? Да, он справедливо сокрушается по поводу того, что родился, чтобы быть несчастным. А твои утешения в сто раз хуже беды, от которой ты хотел бы его избавить.

У тебя всегда должны быть перед глазами смерть, болезни, нищета, слепота, изгнания, клевета и позор, т. е. те бедствия, которые вообще свойственны человеческой природе. Если какое-либо из этих бедствий выпадет на твою долю, ты лучше снесешь его, если заранее будешь к нему готов. Я отвечаю, что если мы ограничимся общим и отдаленным размышлением о бедствиях человеческой жизни, то это не окажет никакого содействия нашей готовности подвергнуться им. Если же посредством пристального и напряженного размышления мы сделаем их нашим внутренним достоянием, то это будет верным средством к тому, чтобы отравить все наши удовольствия и сделать нас совершенно несчастными.

Твоя печаль бесплодна и не изменит течения судеб. Совершенно верно, вот поэтому-то я и огорчаюсь.

*Утешение, которое Цицерон дает глухому, совершенно курьезно. Как много языков, говорит он, которые тебе непонятны! Пунический, испанский, галльский, египетский и т. д. Относительно всех их ты как бы глух, однако тебя это не тревожит. Так велико ли несчастье быть глухим еще к одному языку?**

Я предпочту скорее остроумие Антипатра Киренаика, который, когда некая женщина пожалела его за слепоту, сказал: Что ты! Ты думаешь, что в темноте нельзя наслаждаться?

Ничто не может быть более разрушительным для честолюбия и страсти к завоеваниям, говорит Фонтенель, чем истинная система астрономии. Как жалок весь земной шар по сравнению с бесконечной протяженностью природы! Это соображение явно чересчур выпрещено, чтобы иметь какой-либо эффект. А если бы оно имело какой-либо эффект, то не уничтожило ли бы оно наравне с честолюбием также и патриотизм? Тот же самый галантный автор не без основания добавляет, что сверкающие взоры дам — единственный объект, который ничего не утрачивает в своем блеске или ценности от самых широких астроно-

* Tusc. Quaest., lib. V, 40.

мических познаний, но выдерживает испытание посредством всяких систем. Не значит ли это, что сами философы советуют нам ограничить наше стремление к ним?

*Изгнание, говорит Плутарх своему другу, изгнанному из родных мест, не есть зло. Математики говорят нам, что вся земля по сравнению с небом всего лишь одна точка. Переменить страну — это не больше, чем перейти с одной улицы на другую. Человек не есть растение, пускающее корни в определенный вид почвы. Все почвы и все климаты одинаково для него хороши**. Эти соображения были бы превосходны, но при условии, что они попадали бы только в руки изгнанников. А что, если они станут известны тем, кто занят общественными делами, и уничтожат всю приверженность этих людей к их отчизне? Или они должны действовать, как средство шарлатанов, одинаково пригодное для лечения диабета и водянки?

Конечно, если бы в человеческое тело вселилось высшее существо, то жизнь для него показалась бы презренной, пустой и жалкой и никогда нельзя было бы заставить его принять в чем-либо участие и обратить его внимание на то, что происходит вокруг него. Заставить его снизойти до того, чтобы с усердием и прилежанием играть роль какого-нибудь царя Филиппа, было бы так же трудно, как принудить того же Филиппа, в течение пятидесяти лет бывшего царем и завоевателем, заниматься с должным прилежанием и вниманием починкой старой обуви — занятием, которое Лукиан приписал ему в аду. И вот те самые соображения, которыми руководствовалось бы в своем презрении к человеческим делам это воображаемое существо, приходят на ум и философу, но, будучи в некотором роде несоразмерными с человеческой природой и не получая поддержки от опыта, они не могут оказать на него полного впечатления. Он понимает, но не чувствует в полной мере их истину. Он всегда остается возвышенным философом, пока ему не требуется ничего, т. е. пока ничто не волнует его или не возбуждает в нем никаких аффектов. Когда в игре участвуют другие, он удивляется их страстности и пылу, но положение сразу меняется, едва только он сам окажется во власти тех же аффектов, которые он столь осуждал, когда оставался только зрителем.

В философских книгах можно встретить два главных соображения, от которых можно ожидать значительного

* De exilio ⁸³.

эффекта, потому что они порождены обыденной жизнью и возникают уже при самом поверхностном наблюдении человеческих дел. Когда мы размышляем о краткости и непрочности жизни, какими жалкими кажутся нам все наши поиски счастья! И даже в том случае, когда наши интересы простираются за пределы нашей личной жизни, какими легкомысленными покажутся наши самые обширные проекты, если мы подумаем о постоянных изменениях и переворотах в человеческих делах, вследствие которых законы и доктрины, книги и правительства уносятся временем, словно стремительным потоком, и теряются в бескрайнем океане материи! Такое размышление явно способно заглушить все наши аффекты. Но не противоречит ли оно поэтому хитрости (*artifice*) природы, которая ввела нас в счастливое заблуждение, что человеческая жизнь имеет какую-то ценность? И разве не может подобное рассуждение быть с успехом использовано сластолюбцами, чтобы увести нас с дороги деятельности и добродетели на цветущие луга праздности и наслаждений?

Фукидид рассказывает, что во время знаменитой чумы в Афинах, когда каждому человеку угрожала смерть, среди народа царило распушенное веселье, каждый убеждал другого наслаждаться, пока еще длится жизнь. Подобное же наблюдение делает и Боккаччо в связи с чумой во Флоренции. Этот же принцип заставляет солдат во время войны предаваться разгулу и мотовству так, как этого не делают никакие другие люди. Наслаждение текущего момента⁸⁴ всегда обладает силой, и все то, что уменьшает важность прочих объектов, только придает ему дополнительное влияние и ценность.

Второе философское соображение, которое часто может иметь влияние на страсти и аффекты, проистекает из сравнения условий нашей жизни с положением других людей. Подобное сравнение мы производим постоянно даже в нашей обыденной жизни, но, к сожалению, мы более склонны сравнивать наше положение с положением тех, кто выше нас, чем тех, кто нас ниже. Философ исправляет этот естественный недостаток, обращая внимание на другую сторону дела, дабы чувствовать себя спокойным в том положении, в которое может его поставить судьба. Весьма мало таких людей, которые не извлекают утешения из данного размышления, хотя у очень доброго человека наблюдение несчастий человечества вызывает скорее печаль, нежели удовлетворение, и прибавит к его сожалениям по поводу собственных несчастий глу-

бокую жалость к несчастьям других людей. Таковы недостатки даже самых лучших способов утешения, доставляемых философией*.

Я закончу данное рассуждение замечанием, что хотя добродетель, несомненно, наилучшее, что следует избрать, коль скоро она достижима, однако дела человеческие столь беспорядочны и запутанны, что нечего ожидать в этой жизни какого-либо совершенного или правильного распределения счастья и несчастья. Не только материальные блага и телесные дары (а и то и другое весьма важно), не только эти преимущества, говорю я, неравномерно распределены

* Возможно, что скептики заходят слишком далеко, когда ограничивают все философские размышления и темы двумя указанными. По-видимому, есть и другие темы, истинность которых несомненна и естественная тенденция которых состоит в успокоении и смягчении аффектов. Философия жадно хватается за них, изучает их, обдумывает, запоминает, делает их достоянием ума. И влияние их на те характеры, которым свойственно глубокомыслие, кротость и сдержанность, может быть значительным. Но разве можно говорить о таком влиянии, скажете вы, если у характера уже есть те склонности, которые вы таким образом хотите ему придать? Однако по крайней мере можно укреплять этот характер и снабжать его принципами, при помощи которых он может сохранять и поддерживать себя. Вот несколько примеров таких философских принципов:

1. Разве подлежит сомнению, что в любом положении кроются несчастья? Так зачем же завидовать кому-либо?

2. Каждый хлебнул горя. Но повсюду это чем-то компенсируется. Почему бы не довольствоваться тем, что имеется налицо?

3. Привычка делает нас невосприимчивыми к добру и злу и все уравнивает.

4. Важны только здоровье и настроение. Остальное имеет значение лишь постольку, поскольку на них влияет.

5. Как много у меня благ! Почему же я должен страдать из-за одного зла?

6. Сколь многие счастливы в тех условиях, на которые я жалуюсь! А сколько еще людей мне завидует!

7. За всякое благо нужно платить: богатство добывается трудом, милости — лестью. Могу ли я не соглашаться платить такую цену и, однако, требовать соответствующей выгоды?

8. Не рассчитывай на слишком большое счастье в жизни. Человеческая природа не позволяет достичь этого.

9. Не стремись к счастью слишком сложному (complicated). Но разве это от меня зависит? Да, зависит первый выбор. Жизнь подобна игре. Игру можно выбирать. А страсть постепенно устремляется к соответствующему объекту.

10. Предвосхищай своими надеждами и своим воображением то будущее утешение, которое неизменно приносит время всякому горю.

11. Я желаю разбогатеть. Для чего? Чтобы владеть многими прекрасными предметами: домами, садами, экипажами и т. д. Как много, однако, прекрасных предметов предлагает нам природа без всяких затрат! Если они тебя радуют, этого вполне достаточно. Если же тебе их

между добродетельными и порочными людьми, но даже и сам ум в известной мере участвует в этом беспорядке, и сам строй чувств ведет к тому, что наиболее достойный характер далеко не всегда наслаждается высшим счастьем.

Известно, что хотя телесная боль порождается нарушениями в членах или органах, однако она не всегда пропорциональна по своей силе характеру нарушения: она сильнее или слабее в зависимости от большей или меньшей чувствительности члена, на который распространяют свое влияние пагубные гуморальные жидкости. *Зубная боль* вызывает более острые приступы боли, чем *чахотка* или *водянка*. Таким же образом мы можем заметить и относительно строения духа, что все пороки, конечно, пагубны, однако нарушение или боль не соразмеряются природой с пороком так, чтобы была соблюдена строгая пропорция, и человек высшей добродетели, даже если отвлечется от внешних случайностей, отнюдь не всегда является наиболее счастливым человеком. Мрачный и меланхолический темперамент, конечно, является, согласно *нашему мнению*, пороком или несовершенством, но, поскольку он способен сочетаться с высоким чувст-

мало, посмотри на действие привычки или характера, которое скоро лишило бы [тебя] всякого вкуса к богатству.

12. Я желаю прославиться. Подумай, если я буду хорошо поступать, я приобрету уважение всех своих знакомых. А что мне до остальных?

Эти рассуждения столь очевидны, что было бы удивительно, если бы они не приходили на ум каждому человеку. Они столь убедительны, что было бы удивительно, если бы они не оказывали влияния на каждого. Но возможно, они приходят на ум большинству людей и убеждают их лишь тогда, когда человеческая жизнь рассматривается с общей точки зрения и в спокойном состоянии. Но когда случаются реальные происшествия, действующие на чувства, пробуждаются страсти, разгорается воображение, то все свидетельствует о том, что философ исчезает в человеке, и напрасно ищет он той убежденности, которая только что казалась столь твердой и непоколебимой. Каково же средство от этого зла? Помогай себе частым и внимательным чтением замечательных моралистов. Обращайся за помощью к учености Плутарха, воображению Лукиана, красноречию Цицерона, острому уму Сенеки, шутливости Монтеня, возвышенности Шефтсбери. Таким путем выраженные моральные принципы действуют глубже и укрепляют ум против иллюзий, вызываемых аффектами. Но вместе с тем не полагайся лишь на помощь, приходящую извне. Привычкой и исследованием развивай в себе тот философский характер, который придает силу размышлению и, делая большую часть нашего счастья независимым от обстоятельств, лишает беспорядочно протекающие аффекты их остроты и успокаивает дух. Не презирай эту помощь, но также и не жди от нее слишком многого, если только природа не была благосклонна к тебе, наделяя тебя соответствующим характером.

вом чести или большой честностью, его можно найти в самых достойных характерах. Но одного его достаточно, чтобы испортить жизнь и сделать человека совершенно несчастным. С другой стороны, эгоистичный негодяй может обладать живым и бодрым характером, некоторой *жизнерадостностью*, которая действительно является хорошим качеством, но которая вознаграждается более, чем она того заслуживает; и когда последняя соединена с хорошим состоянием, то она способна компенсировать все беспокойства и угрызения совести, связанные со всеми другими пороками.

К этому я добавлю, что если человек, подверженный порокам или недостаткам, обладает, что может легко случиться, наряду с пороками некоторым хорошим качеством, то это делает его еще более несчастным, чем если бы он был совершенно порочным. Личность, наделенная такой слабостью характера, что она может легко быть сломлена бедой, более несчастлива, когда она наделена благородными и отзывчивыми склонностями, которые заставляют ее заботиться о других и быть более уязвимой для ударов судьбы и случая. Чувство стыда в умеренных формах — это, конечно, добродетель, но оно вызывает большое беспокойство и угрызения совести, от которых полностью свободен законченный негодяй. Человек влюбчивого темперамента с сердцем, неспособным к дружбе, более счастлив, чем такой же невоздержанный в любви человек с благородным характером, заставляющим его сочувствовать окружающим и превращающим его в полного раба предмета своей страсти.

Короче говоря, человеческой жизнью управляет более случай, чем разум, ее следует рассматривать скорее как глупую игру, нежели как серьезное занятие, и она более зависит от особенностей характера, чем от общих принципов. Должны ли мы участвовать в ней со всей страстностью и озабоченностью? Она этого не заслуживает. Должны ли мы быть безразличными к счастью? Мы лишимся всякого удовольствия от игры, если будем флегматичны и станем относиться ко всему спустя рукава. Пока мы рассуждаем о жизни, жизнь проходит, и смерть одинаково обходится и с дураком, и с философом, хотя, *возможно*, они и принимают ее по-разному. Сводить жизнь к точным правилам, подчинять ее строгому методу обычно трудное, а часто и бесплодное занятие. И это ли не доказательство также и того, что мы переоценили приз, за который боремся? Даже рассуждать о ней столь обстоятельно и устанавли-

вать с точностью истинное представление относительно нее значило бы ее переоценивать, если бы только для некоторых характеров это занятие не было наиболее приятным из тех, которыми их жизнь может быть занята.

О МНОГОЖЕНСТВЕ И РАЗВОДАХ ⁸⁵

Так как брак есть соглашение, в которое вступают по взаимному согласию, и имеет своей целью продолжение рода, то очевидно, что он должен соответствовать всему разнообразию условий, устанавливаемому по согласию, если только они не противоречат указанной цели.

Мужчина, соединяя себя с женщиной, связан с ней в соответствии с условиями своего соглашения. При рождении детей он обязан в силу всех уз природы и человеколюбия обеспечить их существование и воспитание. Когда он выполнил обе эти части своего долга, никто не может упрекнуть его в несправедливости или в нанесении ущерба. А так как условия его соглашения, равно как и способы, которыми он заботится о своем потомстве, могут быть различны, то было бы сплошным предрассудком воображать, будто брак может быть совершенно единообразен и допускает только один способ или форму. Если бы законы, принятые людьми, не ограничивали естественной свободы мужчин, каждый отдельный брак так же отличался бы от других, как контракты и сделки всякого иного вида или рода.

Так как обстоятельства бывают различны, а законы предлагают различные выгоды, мы обнаруживаем, что в разные времена и в разных местах они вводили различные условия в связи с этим важным договором. В Тонкине у моряков принято жениться на один сезон, когда корабли приходят в гавань; и, несмотря на ненадежный характер этого соглашения, говорят, что они уверены в строжайшей верности своих временных жен их ложу и вообще в заботливом их отношении к интересам мужей.

В данный момент я не могу припомнить источника, но я читал где-то, что Афинская республика, потеряв множество своих граждан в результате войны и чумы, позволила каждому мужчине взять по две жены, чтобы скорее восполнить те потери, которые были причинены этими бедствиями. Случилось так, что поэт Еврипид женился на двух сварливых мегерах, которые так досаждали ему своей ревностью и ссорами, что он с того времени навсегда сделался открытым *женоненавистником*; и он является

единственным драматургом, а может быть, и единственным поэтом, который когда-либо испытывал отвращение к женскому полу.

В приятном для чтения романе под названием «История Севарамбов»⁸⁶, где описывается, как большое число мужчин и несколько женщин оказываются, потерпев кораблекрушение, на пустынном берегу, предводитель группы, чтобы избавиться от тех бесконечных ссор, которые начались, упорядочивает их браки следующим образом: берет хорошенькую женщину себе одному, отдает по одной каждым двум офицерам, которые ниже его по званию, а пятерым самого низкого звания предоставляет одну общую жену.

У древних бриттов была единственная в своем роде форма брака, которая не встречается ни у одного другого народа. Некоторое число их, например десять или двенадцать человек, объединялись в одно общество, которое, видимо, требовалось для взаимной защиты в те варварские времена. Чтобы теснее сплотить это общество, они совместно брали равное число общих жен, и, сколько бы ни родилось детей, последние считались принадлежащими всем и соответственно обеспечивались всем обществом.

Низшим созданиям сама природа, будучи верховным законодателем, предписывает все законы, которые регулируют их браки; и она разнообразит указанные законы в соответствии с различными условиями жизни этих созданий. Там, где она легко предоставляет новорожденному животному пищу и защиту, брак ограничивается одним кратковременным объятием и забота о потомстве полностью передается самке. Там, где пищу добыть более трудно, брак продолжается в течение одного сезона, до тех пор пока общий отпрыск не сможет сам себя обеспечивать, и тогда союз сразу же распадается и оставляет каждую сторону свободной вступать в новую связь в следующем сезоне. Но природа, наделив человека разумом, не определила с такой же точностью все статьи его брачного контракта, а предоставила ему возможность изменять их, руководствуясь собственным благоразумием в соответствии с его частными обстоятельствами и положением. Гражданские законы являются источником мудрости для каждого отдельного человека и в то же время, ограничивая естественную свободу мужчин, подчиняют их частные интересы интересам общества. Поэтому все постановления, выносимые по данному вопросу, являются в равной степени законными и соответствующими принципам природы,

хотя не все они в равной степени удобны или полезны обществу. Законы могут разрешать многоженство, как у восточных народов, добровольные разводы, как у греков и римлян, или же связывать одного мужчину с одной женщиной на все время их жизни, как у современных европейцев. Может быть, не было бы излишним рассмотреть преимущества и недостатки, вытекающие из каждого из этих установлений.

Сторонники многоженства могут рекомендовать его как единственное эффективное лекарство от любовных расстройств и единственное средство освободить мужчин из того рабства у женщин, в которое мы попали из-за природного неистовства наших страстей. Только при помощи этого средства можем мы вернуть наше право верховной власти и, удовлетворив свои желания, восстановить авторитет разума в наших душах и, следовательно, наш собственный авторитет в своих семьях. Мужчина, как слабый монарх, неспособный выступить против хитростей и интриг своих подданных, вынужден натравливать одну сторону против другой и может стать абсолютным властелином, используя взаимную ревность женщин. *Разделяй и властвуй* — общеизвестное правило; и, пренебрегая им, европейцы подвергаются более мучительному и позорному рабству, чем турки или персы, которые действительно подчинены властелину, находящемуся на некоторой дистанции от них, но в своих домашних делах обладают неограниченной властью⁸⁷.

С другой стороны, можно с большим основанием утверждать, что указанная верховная власть мужчины является подлинной узурпацией и разрушает ту близость в положении, если не сказать равенство, которую природа установила между полами. Мы от природы их возлюбленные, их друзья, их защитники. Неужели же мы охотно обменяем такие внушающие любовь слова на варварский титул хозяина и тирана?

В качестве кого получим мы выгоду от этого бесчеловечного поступка? Как возлюбленные или как мужья? Состояние *возлюбленного* полностью исключается; и ухаживание — это самое приятное зрелище в жизни — не может больше иметь места, если женщины не могут свободно распоряжаться собой, а продаются и покупаются как самые презренные животные. *Муж* также мало что может выгадать, открыв замечательный секрет того, как уничтожить все проявления любви, за исключением ревности. Нет розы без шипов; но должен быть воистину жалким глупцом тот, кто выбрасывает розу и оставляет себе только шипы⁸⁸.

Но азиатские манеры губительны для дружбы так же, как и для любви. Ревность исключает всякую близость и приятельские отношения мужчин друг с другом. Никто не осмеливается пригласить друга в свой дом или к столу, чтобы не привести любовника к своим многочисленным женам. Отсюда по всему Востоку каждая семья настолько отделена от других, словно все они составляют самостоятельные королевства. Неудивительно, что Соломон, живя как восточный владыка со своими семьями женами и тремястами наложницами и не имея ни единого друга, мог столь жалостно писать о тщете мирской. Если бы он узнал секрет того, как иметь одну жену или любовницу, нескольких друзей и большое число собеседников, он мог бы найти жизнь несколько более приятной. Уничтожьте любовь и дружбу, останется ли в мире еще что-либо достойное?

Плохое воспитание детей, особенно детей знатных родителей, является другим неизбежным следствием этих восточных установлений. Те, кто проводит ранние годы жизни среди рабов, сами годны только на то, чтобы быть рабами и тиранами; и при обращении в будущем с людьми, стоящими ниже или выше их, они склонны забывать о естественном равенстве людей. К тому же какое внимание, скажем, может родитель, сераль которого дал ему пятьдесят сыновей, уделить внушению принципов морали или науки какому-либо своему отпрыску, едва зная его и любя его со столь незначительной долей нежности? Поэтому варварство является согласно как разуму, так и опыту неотделимым спутником многоженства.

Чтобы многоженство предстало в еще более отвратительном виде, мне нет необходимости напоминать об ужасных следствиях ревности и о том принуждении, в котором она держит прекрасный пол всего Востока. В тех странах мужчинам не разрешается иметь никакого общения с женщинами, даже врачам, и притом, когда можно предположить, что болезнь погасила все бурные страсти в груди представительниц прекрасного пола и в то же время сделала их неподходящими объектами вожделения. Турнефор⁸⁹ рассказывает нам, что, когда его как врача привели в сераль одного *знатного господина*, он был немало удивлен, посмотрев вдоль галереи и увидев большое число обнаженных рук, протянутых к нему со всех сторон помещения. Он не мог понять, что это могло означать, пока ему не сказали, что эти руки принадлежат телам, которые он должен вылечить, зная о них не больше, чем то, что мог узнать по рукам. Ему не разрешили задать вопрос больной или даже

ее прислуге из опасения, что он мог счесть необходимым спрашивать об обстоятельствах, которые щепетильные обычаи сераля не позволяют разглашать. Поэтому врачи на Востоке делают вид, что определяют все болезни по пульсу, так же как наши шарлатаны в Европе берутся вылечить больного, посмотрев лишь на его мочу. Я предполагаю, что если бы г-н Турнефор принадлежал к этому последнему виду, то ревнивые турки в Константинополе не дали бы ему материалов, необходимых для демонстрации его искусства.

В другой стране, где также разрешено многоженство, мужья калечат своих жен и делают их ноги совершенно бесполезными, дабы заточить их в своих собственных домах. Но, возможно, покажется странным, что в одной европейской стране ревность могла быть доведена до такой степени, что там считается неприлично полагать, что у благородной женщины есть ноги⁹⁰. Послушайте следующую историю, которую мы заимствуем из очень авторитетного источника *. Когда мать покойного испанского короля ехала в Мадрид, она проезжала по пути небольшой городок в Испании, известный своим производством перчаток и чулок. Правители города думали, что они не могут лучше выразить свою радость в связи с приемом своей новой королевы, чем подарив ей образцы указанных товаров, ибо только этим и был знаменит их город. Мажордом, сопровождавший принцессу, весьма милостиво принял перчатки. Но когда были преподнесены чулки, он отбросил их с большим негодованием и сурово отчитал правителей города за это вопиющее проявление неприличия. *Знайте*, сказал он, *что у королевы Испании нет ног*. Молодая королева, которая в то время весьма плохо понимала испанский язык и часто бывала напугана рассказами о ревности испанцев, вообразила, что ей хотят отрезать ноги. Поэтому она принялась плакать и умоляла спутников отвезти ее обратно в Германию, ибо она ни за что не выдержит этой операции, и они лишь с большим трудом смогли ее успокоить. Говорят, что Филипп IV единственный раз в своей жизни чистосердечно смеялся, когда ему рассказывали эту историю⁹².

Отвергнув многоженство и связав одного мужчину с одной женщиной, давайте рассмотрим теперь, какую продолжительность установим мы их союзу и допустим ли мы те добровольные разводы, которые были приняты

* Mémoires de la cour d'Espagne, par Madame d'Aunoy⁹¹.

в Греции и Риме. Те, кто будет защищать такую практику, могут выдвинуть следующие аргументы.

Как часто возникают отвращение и антипатия из-за самых пустяковых случаев или из-за несходства характеров после свадьбы, когда время, вместо того чтобы залечивать раны, возникающие от взаимных обид, каждый день растравливает их все больше новыми ссорами и упреками. Давайте отделим друг от друга сердца, которые не созданы для того, чтобы быть связанными. Каждое из них, может быть, найдет себе другое, которому оно лучше подойдет. По крайней мере нет ничего более жестокого, чем насильно сохранять союз, который вначале был скреплен взаимной любовью, а теперь фактически расторгнут взаимной ненавистью.

Но свобода разводов есть не только средство избавиться от ненависти и домашних ссор. Это также замечательное практическое средство их предупреждения и единственный секрет того, как сохранить любовь, которая сначала объединила супружескую пару. Сердце мужчины наслаждается свободой, даже подобие принуждения мучительно для него. Когда насильно привяжешь его к тому, что в противном случае было бы предметом его свободного выбора, то его расположение немедленно меняется и желание превращается в отвращение. Если интересы общества не позволяют нам наслаждаться многоженством и доставляемым им *разнообразием*, которое столь приятно в любви, то по крайней мере не лишайте нас этой свободы, которая жизненно необходима. Напрасно вы говорите мне, что я сам выбирал то лицо, с которым соединился в браке. Правда, я сам выбрал свою тюрьму, но это слабое утешение, поскольку все же это должна быть тюрьма.

Таковы доводы, которые можно привести в пользу разводов. Но представляется, что против них есть следующие три непреодолимых возражения. *Во-первых*, что должно стать с детьми после того, как родители разведутся? Должны ли они быть переданы на попечение матери и вместо нежной заботы и внимания родителя чувствовать равнодушие или ненависть чужого человека или врага? Эти неудобства достаточно чувствуются там, где природа осуществила развод посредством неизбежного для всех смертных исхода; так неужели мы будем стремиться умножить такие неудобства, умножая число разводов и предоставляя родителям власть делать несчастными собственных детей из-за каждого каприза?

Во-вторых, если, с одной стороны, справедливо, что сердце мужчины от природы наслаждается свободой и ненавидит все, к чему его насильно привязывают, то, с другой стороны, справедливо и то, что сердце мужчины от природы подчиняется необходимости и скоро теряет склонность к чему-либо, если выясняется абсолютная невозможность удовлетворения склонности. Эти принципы человеческой натуры, скажете вы, противоречивы. Но что такое человек, как не клубок противоречий! Впрочем, примечательно, что там, где эти принципы, как в данном случае, противоположны по своим действиям, они все же не всегда уничтожают друг друга, но тот или другой могут преобладать в каком-либо конкретном случае в зависимости от того, более или менее благоприятны условия для его действия. Например, любовь — беспокойная и нетерпеливая страсть, полная капризов и перемен, она возникает мгновенно из мелочи, из воздуха, из ничего и вдруг исчезает подобным же образом. Такая страсть требует свободы прежде всего; и поэтому Элоиза была права, когда, чтобы сохранить эту страсть, отказалась выйти замуж за своего любимого Абельяра.

Как часто, когда меня убеждали
Выйти замуж, я говорила:
Проклятье всем законам, кроме тех,
которые создала любовь;
Любовь свободная, как воздух, при
виде человеческих уз
Распускает свои легкие крылья и
мгновенно улетает⁹³.

Но *дружба* — это спокойная и тихая привязанность, направляемая разумом и укрепляемая привычкой, возникающая из долгого знакомства и взаимных обязательств, лишенная ревности или страхов и тех лихорадочных приступов жара или холода, которые вызывают такое сладостное мучение в любовной страсти. Поэтому такая разумная привязанность, как дружба, скорее расцветает в условиях ограничения и достигает своей наибольшей высоты тогда, когда какой-либо серьезный интерес или необходимость связывают двух лиц и дают им какую-либо общую цель, которую следует достигнуть⁹⁴. Поэтому нам не следует бояться затягивать как можно туже брачный узел, который существует главным образом благодаря дружбе. Дружеские отношения между людьми, если они прочны и искренни, скорее только смогут выгадать от этого. А если они колеблются и лишены определенности, то

это самое лучшее средство для их укрепления. Как много бывает пустячных ссор и столкновений, которые люди, обладающие нормальным здравым смыслом, пытаются забыть, коль скоро они связаны необходимостью провести вместе свою жизнь, но которые вскоре разгорелись бы в пламя самой смертельной ненависти, если бы их довели до крайности при наличии перспективы легкого развода.

В-третьих, мы должны учесть, что нет ничего более опасного, чем соединить двух лиц во всех их интересах и заботах столь тесной связью, как мужа и жену, не сделав этот союз полным и совершенным. Малейшая возможность самостоятельного интереса должна явиться источником бесконечных ссор и подозрений. Жена, не уверенная в прочности своего положения, будет все еще добиваться какой-либо самостоятельной цели или объекта⁹⁵, а эгоизм мужа, который обладает большей властью, может стать еще более опасным.

Если эти доводы против добровольных разводов окажутся недостаточными, я надеюсь, никто не откажется от свидетельства опыта. В тот период, когда среди римлян наиболее часто имели место разводы, браки были наиболее редки; и Август был вынужден, вводя наказания, заставлять знатных людей вступать в брак — обстоятельство, которое едва ли можно обнаружить в любом другом государстве или в какую-либо другую эпоху. Более древние законы Рима, которые запрещали разводы, чрезвычайно восхваляются Дионисием Галикарнасским *. Чудесной была гармония, говорит историк, которую этот неразрывный союз интересов порождал между супругами, когда каждый из них считался с неизбежной необходимостью, которой они были связаны друг с другом, и оставлял все расчеты на какой-либо иной выбор или союз.

Исключение многоженства и разводов в достаточной степени говорит в пользу существующей ныне в Европе практики в отношении брака.

О НАЦИОНАЛЬНЫХ ХАРАКТЕРАХ⁹⁶

Простонародье склонно доводить понимание национальных характеров до крайности; однажды установив в качестве принципа, что такой-то народ — это

* Lib. II, 25.

мошенники, трусы или невежды, оно не допускает никаких исключений и каждому отдельному человеку [из этого народа] заранее ставит все это в вину. Разумные же люди порицают такие не проводящие различия суждения, хотя одновременно допускают, что каждая нация имеет свои особые обычаи и что некоторые особые качества можно более часто встретить среди какой-либо нации, чем среди ее соседей. Простые люди в Швейцарии, вероятно, более честны, чем такие же люди в Ирландии; и каждый благоразумный человек, исходя только из данного обстоятельства, будет относиться к каждому из них с разной степенью доверия. Мы имеем основание ожидать большего остроумия и веселости от француза, чем от испанца, хотя Сервантес и родился в Испании. Естественно предположить, что англичанин обладает большими знаниями, чем датчанин, хотя Тихо Браге был уроженцем Дании.

Разные причины выдвигаются для объяснения этих *национальных характеров*; в то время как некоторые объясняют их *моральными* причинами, другие выдвигают причины *физические*. Под *моральными* причинами я понимаю все обстоятельства, которые способны воздействовать на ум как мотивы или основания и которые делают определенный комплекс обычаев привычным для нас. К таковым относятся форма правления, социальные перевороты, изобилие или нужда, в которых живет население, положение нации в отношении своих соседей и тому подобные обстоятельства. Под *физическими* причинами я понимаю те качества воздуха и климата, которые, по-видимому, постепенно и незаметно влияют на характер, изменяя тонус и сложение тела и придавая людям определенный темперамент, который хотя и можно иногда преодолеть при помощи размышлений и разума, но который все же будет преобладать у большей части людей и оказывать влияние на их обычаи.

То, что характер нации будет во многом зависеть от *моральных* причин, должно быть очевидно самому поверхностному наблюдателю, поскольку нация есть не что иное, как собрание индивидуумов, а обычаи индивидуумов часто определяются указанными причинами. Нищета и тяжелый труд коверкают ум простых людей и делают их неспособными к какой-либо науке или искусной профессии; и если какое-либо правительство становится слишком деспотическим для всех подданных, то это должно оказать соответствующее воздействие на их ха-

ракет и ум и изгнать из их среды все свободные искусства⁹⁷.

Тот же принцип моральных причин определяет характер различных профессий и изменяет даже те склонности, которые отдельные их представители получили из рук природы. *Солдат и священник* — различные характеры во все времена и во всех странах; и это различие основывается на обстоятельствах, действие которых вечно и неизменно.

Изменчивость жизни делает солдат щедрыми и великодушными, а также храбрыми; их праздность в сочетании с тем, что они образуют в лагерях или гарнизонах большие сообщества, располагает их к удовольствиям и галантности; часто меняя общество, они могут приобрести хорошие манеры и прямоту в обращении. Поскольку их используют только против открытых врагов общества, то они становятся откровенными, честными и прямодушными, а поскольку они больше напрягают мускулы тела, чем ум, то они обычно беспечны и невежественны*.

Существует банальное, но не совсем лишнее правды выражение, что *священники всех вероисповеданий одинаковы*; и, хотя характер профессии не во всех случаях берет верх над личным характером человека, все же несомненно, что он имеет преобладающее влияние в большинстве случаев. Ибо, как замечают химики, алкоголь, если его довести до определенной крепости, всегда одинаков независимо от того, из какого вещества он извлечен; так и эти люди, будучи подняты над человечеством, приобретают одинаковый характер, который присущ только им и который, вообще говоря, по моему мнению, не самый приятный из тех, с которыми можно встретиться в человеческом обществе. В большинстве своих черт он противоположен характеру солдата так же, как и тот образ жизни, из которого он вытекает**.

* Менандр сказал: Κομψός στρατιώτης, οὐδ' ἂν εἰ πλάττει θεὸς οὐδεὶς γένοιτ' ἂν. Мен. apud Stobaeum⁹⁸. *Даже бог не властен создать вежливого солдата*. Противоположная тенденция в отношении манер солдат имеет место в наши дни. Из этого я делаю предположение, что древние обязаны были всей своей утонченностью и вежливостью книгам и учению, на которые жизнь солдата, действительно, вовсе не рассчитана. Общение с людьми и широкий мир — вот его сфера. И если бы можно было научиться немного вежливости среди людей, он, конечно, приобрел бы ее немало.

** Хотя все люди имеют сильную склонность к религии в опреде-

Что касается *физических причин*, то я склонен вообще поставить под сомнение их действие в данном отношении; я не думаю также, чтобы люди были обязаны какой-либо чертой своего характера или духа воздуху, пище или климату. Я признаюсь, что противоположное мнение может на первый взгляд показаться правдоподобным, поскольку мы находим, что указанные обстоятельства влияют на всех остальных животных и что даже те создания, которые приспособлены к жизни во всех климатах, такие, как собаки, лошади и т. п., не достигают одинакового совершенства во всем. Храбрость бульдогов

ленные времена и при определенных обстоятельствах, все же найдутся немногие (а может быть, таких и нет), у кого она развита до такой степени и так постоянно, как это требуется для поддержания репутации данной профессии. Поэтому, должно быть, и происходит так, что священнослужители, привлекаемые, как это имеет место и в других профессиях, из общей массы обыкновенных людей благодаря соображениям выгоды, хотя большая часть их не являются ни атеистами, ни свободомыслящими людьми, считают необходимым при некоторых обстоятельствах обнаруживать больше набожности, чем они в то время на самом деле имеют, и сохранять видимость рвения и серьезности, даже когда они измучены своими религиозными бдениями или когда их умы заняты обычными житейскими делами. Им не пристало давать простор своим естественным движениям и склонностям, подобно всем остальным людям: они должны постоянно следить за своими взглядами, словами и поступками. И для того чтобы сохранить благоговение, которое испытывает к ним человеческая масса, они должны не только проявить замечательную сдержанность, но и поддерживать дух суеверия путем постоянного притворства и лицемерия. Это притворство часто уничтожает их природную искренность и простоту и наносит непоправимый ущерб их характеру.

Если случайно один из них обладает от природы более набожным нравом, так что у него меньше необходимости в лицемерии для поддержания репутации своей профессии, то он обычно, думая, будто оно искупает любое нарушение морали, так сильно переоценивает данное преимущество, что часто не более добродетелен, чем открытый лицемер. И хотя немногие осмеливаются открыто признавать устаревшие мнения, будто *для святых все разрешено и только они в своих прегрешениях остаются праведниками*, все же позвольте нам заметить, что эти принципы таятся у каждого в груди и представляют рвение при соблюдении религиозных обрядов в виде такой огромной заслуги, которая может компенсировать многие пороки и гнусности. Такое положение дел наблюдается настолько широко, что все разумные люди настаивают на том, когда встречают какое-либо чрезмерное проявление религиозности, хотя в то же время они признают, что у указанного общего правила есть много исключений и что честность и суеверие и даже честность и фанатизм не всегда и не во всех случаях несовместимы.

Большинство людей честолюбиво, но честолюбие других людей может быть обычно удовлетворено достижением совершенства в их определенной профессии и тем самым служением интересам общества. Честолюбие же священнослужителей часто может быть удовлетворено

и бойцовых петухов, кажется, составляет особенность Англии. Фландрия знаменита крупными и тяжелыми лошадьми; Испания — лошадьми легкими и резвыми. И любая порода этих животных, перевезенная из одной страны в другую, скоро утрачивает те качества, которые

только укреплением невежества и суеверия и посредством слепой веры и благочестивых обманов. И поскольку они заполучили то, о чем лишь мечтал Архимед (т. е. другой мир, в котором он мог бы установить свои машины), неудивительно, что они вертят этим миром, как им заблагорассудится.

У большинства людей чрезмерно развито самомнение, но *эти* люди, на которых смотрят с таким обожанием и которых невежественная масса даже считает святыми, имеют особую склонность к такому пороку.

Большинство людей склонно испытывать особое уважение к представителям собственной профессии, но поскольку адвокат, врач или коммерсант каждый сам по себе, самостоятельно делают свое дело, то интересы представителей этих профессий не так тесно объединены, как интересы священников одного и того же вероисповедания, все сословие которых в целом выигрывает от поклонения, оказываемого их общим догматам, и от подавления соперников.

Мало есть людей, которые могут спокойно переносить возражения, но священников это очень часто доводит даже до бешенства, ибо все их влияние и средства к жизни зависят от той веры (*belief*), с которой принимают их взгляды, и только они одни претендуют на божественный и сверхъестественный авторитет или имеют какой-либо предлог, чтобы объявить своих противников нечестивцами и богохульниками. *Odium Theologicum*, или теологическая ненависть, вошла даже в разговорку и означает ту степень вражды, которая является наиболее яростной и непримиримой.

Мстительность — естественный аффект людей, но, кажется, с наибольшей силой он господствует среди священников и женщин, поскольку, будучи лишенными возможности немедленно дать выход гневу в борьбе или бою, они склонны воображать, что их из-за этого презирают, и гордость их поддерживает у них стремление к мщению.

Таким образом, многие пороки человеческой природы из-за постоянных моральных причин возбуждаются религиозной одержимостью, и, хотя отдельные лица избегают этой заразы, все же всякое мудрое правительство должно быть постоянно настороже в отношении покушений со стороны сообщества, которое, объединяясь в одну партию и действуя совместно, всегда будет подстрекаемо честолюбием, гордостью, жадной мстительностью и духом преследования.

Дух религии тяжеловесен и торжествен; и именно такой характер требуется от священников, связывая их строгими правилами приличия и обычно предострашая среди них распущенность и невоздержанность. Веселье, а тем более чрезмерная любовь к удовольствиям не допускаются в их среде; и эта добродетель, возможно, единственная, которой они обязаны своей профессии. Правда, можно предположить, что в религиях, которые основаны на отвлеченных принципах и в которых публичные проповеди являются составной частью религиозной службы, духовенство будет играть значительную роль в современном ему просвещении, хотя очевидно, что любовь духовных лиц к красноречию всегда будет больше, чем их искусство в рассуждениях и философствовании.

они приобрели в родном климате. Можно спросить: почему то же самое не может произойти с людьми? *

Есть мало вопросов, которые более любопытны, чем этот, или которые чаще будут встречаться в наших исследованиях человеческих дел, поэтому, быть может, целесообразно детально рассмотреть данный вопрос.

Ум человека от природы чрезвычайно расположен к подражанию; невозможно также, чтобы входящие в какую-либо группу люди, часто беседуя совместно, не приобрели сходства во нравах и не передали друг другу свои пороки, равно как и добродетели. Склонность к общению и объединению в общества сильна у всех разумных существ; и то же самое предрасположение, которое дает нам эту склонность, заставляет нас глубже вникать в настроения друг друга и вынуждает сходные аффекты и склонности передаваться подобно инфекции всему клубу или союзу компаньонов. Когда ряд людей объединен в одну политическую организацию, случаи, когда они собираются для совместных бесед по вопросам обороны, торговли и управления, должны быть так часты, что вместе с одинаковой речью или языком они должны

И если кто из них обладает другими благородными добродетелями, как-то: человеколюбием, мягкостью и умеренностью, а, без сомнения, многие из них обладают ими, то он обязан ими природе или размышлению, но никак не духу своей профессии.

В Древнем Риме, чтобы предотвратить сильное влияние священников, было найдено неплохое средство — издан закон, по которому никто не мог быть допущен к жреческой службе, пока ему не исполнится пятьдесят лет. *Dion. Hal., lib. II, 21.* При этом предполагалось, что, живя мирянином до указанного возраста, можно было окончательно установить свой характер.

* Цезарь (*De Bello Gallico, lib. 4., 2*) говорит⁹⁹, что галльские лошади очень хороши, германские же очень плохи. В *lib. 7, 65* мы находим, что он был вынужден пересадить часть германской кавалерии на галльских лошадей. В наше время ни одна страна Европы не имеет таких плохих лошадей безотносительно к породе, как Франция. Германия же в изобилии имеет отличных боевых коней. Это может породить некоторое подозрение, что даже качества животных зависят не от климата, но от различий в породе и от умения и заботы при их выращивании. Север Англии изобилует самыми лучшими лошадьми всех пород, какие только существуют в мире. В соседних же графствах, по северному берегу Туида, не встретишь ни одной хорошей лошади какой-либо породы. Страбон (*lib. 2, 103*) почти полностью отвергает влияние климата на людей. Все зависит от обычаев и воспитания, пишет он. Не от природы афиняне образованны, а лакедемоняне да и фиванцы, которые являются еще более близкими соседями первых, невежественны. Даже различия между животными, добавляет он, зависят не от климата.

приобрести сходство в нравах и иметь общий, или национальный, характер наряду со своим личным, присущим каждому отдельному лицу. Далее, хотя природа производит самые разнообразные виды характеров и умы самого различного склада, из этого не следует, что она производит их всегда в одинаковых пропорциях и что в каждом обществе трудолюбие и лень, храбрость и трусость, человеколюбие и бесчеловечность, мудрость и глупость будут смешаны одинаковым образом. Когда общество находилось еще в младенческом возрасте и когда какая-либо из этих склонностей обнаруживалась в большей мере, чем остальные, она, естественно, преобладала в смеси и придавала национальному характеру определенный оттенок. А если бы даже было доказано, что в этих небольших обществах ни одна из черт характера не является преобладающей и что те же самые соотношения будут всегда сохраняться в смеси, все же наверняка не будет так, чтобы лица, пользующиеся доверием и авторитетом, число которых еще более ограничено, обладали одинаковым характером, а их влияние на нравы народа во все времена должно быть весьма значительным. Если бы с самого возникновения республики кто-либо подобный Бруту получил власть и был настолько захвачен энтузиазмом к свободе и общественному благу, что возвысился бы над всеми природными узами, равно как и над частными интересами, то такой блестящий пример, естественно, имел бы влияние на все общество и зажег бы ту же страсть в каждой груди. Что бы ни формировало нравы одного поколения, следующее усвоит более сильную степень того же самого, ибо ведь люди более чувствительны ко всем впечатлениям, полученным ими в детстве, и сохраняют эти впечатления, пока живут на свете. Я утверждаю в таком случае, что все национальные характеры, если они зависят не от твердых *моральных* причин, вытекают из таких случайностей, как эти, и что физические причины не имеют заметного влияния на ум человека. Во всех философских учениях существует положение, гласящее, что причины, которые себя не проявляют, следует считать несуществующими¹⁰⁰.

Если мы обойдем весь земной шар или просмотрим анналы истории, мы всюду обнаружим признаки совпадения или заимствования нравов и нигде — влияние воздуха или климата.

Во-первых, мы можем заметить, что там, где в течение многих веков существует чрезвычайно обширное государство (government), оно распространяет национальный ха-

ракти по всей своей территории и передает сходство нравов каждой части страны. Так, китайцы имеют самое большое единообразие характера, которое только можно себе представить, хотя воздух и климат в различных частях тех обширных владений весьма разнообразны.

Во-вторых, в небольших государствах (governments), расположенных рядом друг с другом, люди тем не менее обладают разным характером и часто так же различаются по своим нравам, как самые отдаленные друг от друга нации. Афины и Фивы были расположены друг от друга всего лишь на расстоянии краткого однодневного путешествия, хотя афиняне были столь же знамениты своим хитроумием, вежливостью и веселостью, как фиванцы своей тупостью, неотесанностью и флегматичностью. Плутарх, рассуждая о влиянии воздуха на умы людей, замечает, что жители Пирея обладают нравами, резко отличающимися от нравов жителей более высоко расположенного города Афины, который отстоял примерно на четыре мили от первого. Но я полагаю, что никто не приписывает различие в нравах [жителей] Уоппинга и Сент-Джеймса ¹⁰¹ какому-либо различию в воздухе или климате.

В-третьих, один и тот же национальный характер обычно четко совпадает с границами государства; и, перейдя реку или перевалив через горный хребет, ты найдешь новый комплекс нравов и обычаев вместе с новым государством. Лангедокцы и гасконцы — самые веселые люди во Франции, но, где бы ты ни пересек Пиренеи, ты окажешься среди испанцев. Возможно ли, чтобы качества воздуха менялись в точном соответствии с границами империи, которые так сильно зависят от случайностей битв, переговоров и [династических] браков?

В-четвертых, когда какая-либо группа людей, рассеянных по отдаленным друг от друга странам, сохраняет тесное общение друг с другом, образуя отдельное сообщество, они приобретают сходные нравы и у них бывает очень мало общего с народами, среди которых они живут. Так, евреи в Европе и армяне на Востоке имеют каждый свой особый характер, и первые так же известны своей склонностью к мошенничествам, как вторые — своей честностью *. Замечено также, что иезуиты во всех католиче-

* Небольшая группа или сообщество среди большего по размерам общества обычно наиболее тщательно выполняет требования морали, поскольку эти люди более заметны и проступки отдельных лиц навлекают бесчестие на всех. Единственное исключение из данного правила

ских странах обладают характером, присущим только им.

В-пятых, когда какая-либо случайность, например различие в языке или религии, удерживает две нации, живущие в одной и той же стране, от смешения друг с другом, они сохраняют в течение нескольких столетий отличные друг от друга и даже противоположные комплексы нравов. Честность, серьезность и храбрость турок составляют абсолютно прямой контраст с тщеславием, легкомыслием и трусостью современных греков.

В-шестых, один и тот же комплекс нравов следует за представителями нации и остается присущ им на всем земном шаре, так же как те же самые законы и тот же самый язык. Испанские, английские, французские и голландские колонии — все они поддаются различению даже между тропиками.

В-седьмых, нравы одного народа весьма значительно меняются с течением времени либо из-за огромных изменений в их системе правления, либо из-за смешения с другими народами, либо из-за того непостоянства, которому подвержены все людские дела. Изобретательность, трудолюбие и активность древних греков не имеют ничего общего с глупостью и праздностью нынешних обитателей соответствующих районов. Прямота, храбрость и любовь к свободе составляли характер древних римлян, так же как коварство, трусость и рабская покорность отличают их современных потомков. Древние испанцы были непоседливы, буйны и настолько любили воевать, что многие из них покончили жизнь самоубийством, когда римляне лишили их оружия *. Теперь столь же трудно (по крайней мере это было трудно пятьдесят лет назад) побудить современных испанцев взяться за оружие. Все жители Батавии были авантюристами и нанимались в римские армии. Их же потомки используют иностранцев для той самой цели, для которой римляне использовали их предков. Хотя кое-какие немногочисленные чер-

возникает, когда суеверие и предрассудки большего по численности общества настолько сильны, что меньшее сообщество обвиняется в бесчестии независимо от того, каково на самом деле его поведение. В этом случае, ввиду того что репутация небольшой группы не может ничего ни приобрести, ни утратить, люди, входящие в нее, становятся небрежными в поведении, за исключением тех случаев, когда дело касается отношений между своими.

* *Tit. Livii lib. XXXIV, cap. 17.*

ты характера француза таковы же, что и те, которые Цезарь приписал галлам, все же какое может быть сравнение между любезностью, человеколюбием и образованностью современных обитателей этой страны и невежеством, варварством и вульгарностью прежних? Не говоря уже ¹⁰² об огромной разнице между нынешними владельцами Британии и теми, кому она принадлежала до римского завоевания, мы можем заметить, что несколько веков назад наши предки погрязали в самом презренном суеверии, в прошлом веке они прониклись самым яростным [религиозным] исступлением, а сейчас успокоились и отличаются самым холодным безразличием в отношении религиозных вопросов, которое только можно встретить в какой-либо стране мира.

В-восьмых, когда несколько соседних наций имеют очень тесное общение между собой благодаря политике, торговле или путешествиям, они приобретают сходство в нравах, соответствующее степени общения. Так, все франки в глазах восточных народов имеют одинаковый характер. Различия среди них подобны особым акцентам разных провинций, которые можно различить не иначе как ухом, к ним привыкшим, и которые обычно не замечаются иностранцами.

В-девятых, мы часто можем заметить поразительное смещение нравов и характеров в одной и той же нации, говорящей на одном языке и подчиняющейся одному правительству. И в данном отношении англичане являются, пожалуй, самым замечательным из всех народов, которые когда-либо жили в мире. Этого нельзя приписать ни изменчивости и непостоянству климата, ни каким-либо другим *физическим* причинам, поскольку все эти причины имеются и в соседней Шотландии, но не приводят к такому результату. Когда система правления какой-либо страны чисто республиканская, она может породить определенный комплекс нравов. Когда она чисто монархическая, она в еще большей степени может совершить то же самое; подражание высшим слоям общества быстрее распространяет национальные обычаи среди народа. Если правящие круги государства состоят целиком из купцов, как в Голландии, то их единый образ жизни установит и их характер. Если же они состоят главным образом из дворян и джентри, как в Германии, Франции и Испании, результат будет тот же самый. Дух какой-либо отдельной секты или религии также может формировать нравы народа. Но английская система

правления представляет собой смешение монархии, аристократии и демократии. У власти стоят лица из среды джентри и купцов. Среди них можно встретить все религиозные секты. И та огромная свобода и независимость, которой пользуется здесь каждый человек, позволяет ему проявлять нравы, присущие только ему. Поэтому англичане из всех народов вселенной почти не имеют общего для них национального характера, если только сама указанная особенность не может сойти за таковой.

Если характеры людей зависят от воздуха и климата, то следует, естественно, ожидать, что степень тепла и холода имеет могущественное влияние, поскольку ничто другое не имеет большего влияния на все растения и неразумных животных.

И действительно, есть основания думать, что все нации, живущие за полярным кругом или в тропиках, ниже остального человечества и не способны ни к одному из высших достижений человеческого духа. Бедность и невзгоды жителей севера и лень из-за малого количества нужд тех, кто обитает на юге, может, пожалуй, объяснить это примечательное различие без привлечения *физических* причин. Несомненно, однако, что национальные характеры очень неоднородны в умеренных зонах и что почти все общие наблюдения, относящиеся к людям, живущим южнее или севернее в этих зонах, оказываются недостоверными и ошибочными*.

Можем ли мы сказать, что близость к солнцу воспаляет воображение людей и придает ему особый дух

* Я склонен считать, что негры и вообще другие расы (ведь существует четыре или пять различных рас) по природе ниже белых. Не было ни одной цивилизованной нации с иной телесной организацией, чем та, которая присуща белым, и даже ни одного человека, который прославился бы своими деяниями и размышлениями. Нет у них ни сложных изделий, ни искусств, ни наук. С другой стороны, самые грубые и варварские белые нации, такие, как древние германцы или современные монголы (Tartars), имеют все же какие-либо достижения, будь то доблесть, государственный строй или что-нибудь еще. Такое единообразное и постоянное различие не могло бы пройти через столько стран и веков, не проводя природа первоначальную границу между этими породами людей. Не говоря уже о наших колониях, негры-рабы рассеяны по всей Европе, и ни один из них никогда не обнаруживал признаков одаренности, хотя необразованные и низкого происхождения люди могут выделиться у нас и проявить себя в любых профессиях. Правда, об одном негре из Ямайки говорили как о человеке одаренном и образованном, но похоже, что достоинства, вызвавшие восхищение, были очень невелики, вроде как у попугая, правильно говорящего несколько слов ¹⁰³.

и живость? Французы, греки, египтяне и персы отличаются веселостью. Испанцы, турки и китайцы известны своей серьезностью и строгой манерой держать себя, хотя в данном случае нет сколько-нибудь значительной разницы в климате, которая могла бы вызвать указанное различие в темпераменте.

Греки и римляне, которые называли все другие народы варварами, ограничивали гений и тонкое понимание более южным климатом и объявляли северные народы неспособными к каким-либо наукам и цивилизации. Но наш остров дал таких же великих людей и в политике и в науке, какими могут похвалиться Греция или Италия.

Утверждают, что чувства людей становятся более утонченными по мере того, как страна становится ближе к солнцу, что вкус к красоте и изяществу улучшается пропорционально каждой широте и что мы особенно можем заметить это на примере языков, из которых более южные — плавные и мелодичные, а северные — резкие и немusикальные. Но это замечание не всегда справедливо. Арабский язык грубоватый и неприятный; московитский — мягкий и музыкальный. Энергия, сила и резкость определяют характер латинского языка; итальянский язык самый плавный, гладкий и изнеженный из всех, какие только можно себе представить. Каждый язык в известной мере зависит от нравов народа, но в гораздо большей степени от того первоначального запаса слов и звуков, который он получил от своих предков и который остается неизменным, даже если нравы последних претерпевают величайшие изменения. Кто может сомневаться, что англичане сейчас более вежливый и обладающий познаниями народ, чем греки в течение нескольких столетий после осады Трои? И все же разве нельзя проводить сравнение между языком Мильтона и языком Гомера? Нет, чем крупнее изменения и улучшения, которые происходят в нравах народа, тем меньше можно ожидать их в его языке. Несколько выдающихся и цивилизованных гениев передают свои вкусы и знания целому народу и двигают его по пути прогресса, но они одновременно закрепляют язык своими письменными произведениями и до некоторой степени препятствуют его дальнейшим изменениям.

Лорд Бэкон заметил, что жители Юга вообще изобретательнее жителей Севера, но что, если уроженец холодного климата гениален, он подымается на большую высоту, чем та, которая может быть достигнута южными умами.

Это замечание подтверждает один покойный * писатель, сравнивая южные умы с огурцами, которые обычно все хороши в своем роде, хотя даже самые лучшие из них безвкусны, в то время как северные гении напоминают дыни, среди которых лишь одна из пятидесяти хороша, но уж если она хороша, то у нее исключительный вкус. Я полагаю, что это замечание можно считать справедливым, если ограничить его европейскими нациями и нынешним веком или, скорее, веком минувшим. Но я думаю, что его можно объяснить посредством моральных причин. Все науки и свободные искусства были ввезены к нам с юга; и легко вообразить, что когда их впервые стали применять, то те немногие возбужденные соревнованием и славой люди, которые были преданы им, доводили их до величайших высот и напрягали каждый свой нерв, каждую свою способность, чтобы достичь вершины совершенства. Такие блестящие примеры повсюду распространили знания и породили всеобщее уважение к наукам. Затем — и это не вызывает удивления — прилежание пошло на убыль, когда люди перестали встречать соответствующее поощрение и не стали получать отличия за свои достижения. Всеобщее распространение знаний среди народа и полное исчезновение грубого невежества и темноты поэтому редко сопровождаются сколько-нибудь значительным совершенством, достигнутым отдельными лицами. В диалоге «De Oratoribus» ¹⁰⁵ приводится как само собой разумеющееся соображение, что знания гораздо больше были распространены в век Веспасиана, чем в век Цицерона и Августа. Квинтилиан также жалуется на слишком распространившуюся профанацию науки чрезмерным ее приближением к народу. «Раньше, — говорит Ювенал, — наука была только в Греции и Италии. Теперь весь мир стремится превзойти Афины и Рим. Красноречивый галл научил Британию знанию законов. Даже жители Крайней Фулы замыслили нанять риториков для своего обучения» **. Это состояние просвещения примечательно, потому что сам Ювенал является последним из римских поэтов, обладавшим хоть какой-то одаренностью. Те, кто пришли вслед за ним, ценятся лишь за то, что сообщают нам факты о некоторых событиях. Я надеюсь,

* [См.] д-р Беркли, «Мелкий философ» ¹⁰⁴.

** Sed Cantaber unde Stoicus? Antiqui praesertim aetate Metelli. Nunc totus Graias, nostrasque habet orbis Athenas. Gallia causidicos docuit facunda Britannos: De conducendo loquitur jam rhetore Thule. Sat. 15 ¹⁰⁶, 108.

что поворот Московии в последнее время к изучению наук не окажется предвестником подобных явлений для нынешней эпохи.

Кардинал Бентивольо¹⁰⁷ отдает предпочтение северным нациям перед южными в отношении прямоты и искренности и упоминает, с одной стороны, испанцев и итальянцев, а с другой — фламандцев и немцев. Но я склонен думать, что это произошло случайно. Древние римляне, кажется, были такими же чистосердечными, искренними людьми, как и современные турки. Но если следует полагать, что данное явление возникло из постоянных причин, то мы можем только сделать из этого вывод, что все крайности склонны сходиться и сопровождаются обычно одинаковыми следствиями. Вероломство обычно сопутствует невежеству и варварству; а если цивилизованные нации применяют иногда коварную и нечестную политику, то это происходит от избытка утонченности, который заставляет их пренебрегать простой, прямой дорогой к власти и славе.

Большинство завоеваний совершалось в направлении с севера на юг; и отсюда делали вывод, что северные народы обладают бóльшим мужеством и воинственностью. Но было бы правильнее сказать, что большинство завоеваний происходит от бедности и нужды, направленных против изобилия и богатств. Сарацины, покинув пустыни Аравии, совершали свои завоевания в северном направлении, вторгаясь во все плодородные провинции Римской империи, и встретили на полпути турок, которые спускались на юг из монгольских пустынь.

Один известный писатель* заметил, что все храбрые животные являются также и плотоядными и что большего мужества нужно скорее ожидать от такого народа, как англичане, пища которых плотна и обильна, чем от полуголодных народов других стран. Но шведы, несмотря на недостаточность своего питания, не уступают в воинской доблести ни одному народу, когда-либо существовавшему в мире.

Вообще мы можем заметить, что мужество из всех национальных качеств является самым неустойчивым, потому что оно проявляется только периодически и притом у немногих лиц в каждой нации, в то время как трудолюбие, знания и вежливость могут иметь место постоянно и повседневно и на несколько веков стать

* Сэр Уильям Темпл в своем описании Нидерландов.

привычными для всего народа. Если необходимо поддерживать мужество, то это нужно делать при помощи дисциплины, примера и [общественного] мнения. Десятый легион Цезаря и полк пикардийцев во Франции формировались из среды граждан без всякого особого замысла; но, однажды утвердившись во мнении, что они лучшие части во всей армии, они действительно стали таковыми именно благодаря этому самому убеждению.

В качестве доказательства того, насколько мужество зависит от мнения, мы можем заметить, что из двух главных племен греков — дорийцев и ионийцев — первые всегда считались и казались более храбрыми и мужественными, чем последние, хотя колонии обоих племен были перемешаны между собой и рассеяны по всей территории Греции, Малой Азии, Сицилии, Италии и на островах Эгейского моря. Афиняне были единственными ионийцами, которые когда-либо пользовались хоть какой-то известностью за свою доблесть или военные успехи, хотя и их считали хуже спартанцев, самых храбрых из дорийских племен.

Единственное замечание относительно различия людей, живущих в разных климатах, которому мы можем придать какой-то вес, — это грубое замечание о том, что люди в северных районах имеют бóльшую склонность к крепким напиткам, а в южных — к любви и женщинам. Можно указать на вполне приемлемую *физическую* причину этого различия. Вино и спирт согревают замерзшую кровь в более холодных климатах и укрепляют людей против бича непогоды, в то время как мягкий жар солнца в странах, открытых его лучам, воспаляет кровь и вызывает страсть в отношениях между полами.

Возможно также, что дело можно объяснить *моральными* причинами. Все крепкие напитки реже встречаются на Севере, и, следовательно, более желанны. Диодор Сицилийский* сообщает нам, что галлы в его время были великими пьяницами и обнаруживали сильную приверженность к вину, главным образом, я полагаю, из-за его редкости и новизны. С другой стороны, жара в южных климатах, вынуждая мужчин и женщин ходить

* Lib. V, 26. Тот же автор приписывает этому народу молчаливость, новое доказательство того, что национальные характеры могут сильно изменяться. Молчаливость как черта национального характера означает необщительность. Аристотель в своей «Политике» (кн. II, гл. 9) говорит, что галлы — единственный воинственный народ, который пренебрежительно относится к женщинам.

полуобнаженными, тем самым делает их частое общение более опасным и воспламеняет их взаимную страсть. Это заставляет родителей и мужей быть более ревнивыми и осторожными, что еще более распаляет страсть. Мы не говорим уже о том, что, поскольку женщины созревают быстрее в южных областях, необходимо проявлять бóльшую ревность и заботу в их воспитании, так как очевидно, что двенадцатилетняя девочка не может обладать таким же благоразумием в управлении своими страстями, как та девушка, которая не испытывает их неистовства до семнадцати или восемнадцати лет. Ничто так сильно не поощряет¹⁰⁸ любовную страсть, как свобода и досуг, и ничто так не губительно для нее, как прилежание и тяжелый труд; а так как потребностей у людей в теплом климате, что совершенно ясно, меньше, чем в холодном, то уже одно это обстоятельство может вызвать значительную разницу между ними.

Но, возможно, тот факт, что природа из-за моральных или физических причин распределила соответствующие склонности по различным климатам, сомнителен. Древние греки, хотя они и жили в теплом климате, были, кажется, сильно преданы бутылке, а их пиры представляли собой не что иное, как соревнование в пьянстве среди мужчин, которые проводили свое время совершенно особняком от прекрасного пола. И все же, когда Александр Македонский привел греков в Персию, в еще более южный климат, они умножили свои дебоши такого рода в подражание нравам персов*. Репутация пьяницы была столь почетна среди персов, что Кир Младший, прося у трезвенников — лакедемонян — помощи против своего брата Артаксеркса, претендует на нее главным образом на основании своих способностей, которыми он превосходит брата, — как более храбрый, более щедрый и способный больше выпить**. Дарий Гистасп приказал написать на своей гробнице среди других его добродетелей и царственных качеств, что никто другой, кроме него, не мог выпить столько вина. Можно получить у негров все, что хочешь, предложив им выпить чего-нибудь крепкого, и можно легко убедить их продать не только своих детей, но и жен и наложниц за бочонок бренди. Во Франции

* «Babylonii maxime in vinum, et quae ebrietatem sequuntur, effusi sunt». — *Quint. Cur.*, lib. V, cap. 1¹⁰⁹.

** *Plut.*, *Symp.*, lib. I, quaeest. 4¹¹⁰.

и Италии немногие пьют неразбавленное вино, за исключением самого жаркого летнего времени; и фактически тогда это необходимо для того, чтобы восстановить испарившиеся от жары летучие вещества, почти в той же мере, в какой в Швеции зимой это нужно для того, чтобы согреть тела, замерзшие из-за суровости этого времени года.

Если ревность считать доказательством расположения к любви, то не было ни одного народа более ревнивого, чем московиты, до того как общение с Европой не изменило несколько их нравы в данном отношении.

Но предположим, что этот факт правилен и что природа при помощи физических принципов намеренно распределила эти две страсти так, чтобы одна приходилась на северные, а другая — на южные районы; мы можем только сделать вывод, что климат способен влиять на более низменные и плотские органы нашего организма, но не может действовать на те более деликатные органы, от которых зависит деятельность духа и ума (*mind and understanding*). И это способствует аналогии, к которой так склонна природа. Породы животных никогда не вырождаются, если за ними хорошо ухаживать, и у лошадей в особенности их порода всегда проявляется в стати, норове и резвости. Но у шута может родиться философ, а добродетельный человек может оставить после себя никчемного потомка.

Я закончу рассмотрение этого предмета замечанием о том, что, хотя страсть к вину представляет собой нечто более животное и унижающее достоинство человека, чем любовь, которая, если должным образом с ней обращаться, является источником всяческой воспитанности и утонченности, все же это не дает столь большого преимущества южным климатам, как мы могли бы с первого взгляда вообразить. Когда любовь выходит за определенные пределы, она делает мужчин ревнивыми и прекращает то свободное общение между полами, от которого обычно во многом зависит воспитанность нации. И если бы мы начали вдаваться в тонкости и вести дальше рассуждения по данному вопросу, мы могли бы заметить, что люди, живущие в самых умеренных климатах, скорее всего достигнут совершенств всякого рода, так как их кровь не настолько воспламенена, чтобы сделать их ревнивыми, и в то же время достаточно горяча, чтобы они должным образом ценили очарование и достоинства прекрасного пола.

Огромное разнообразие вкусов, равно как и наиболее распространенных в мире мнений, слишком очевидно, чтобы его можно было не заметить. Даже люди самых ограниченных знаний способны заметить разницу вкусов в узком кругу своих знакомых, хотя бы это были лица, воспитанные при одном и том же правлении и с детства усвоившие одни и те же предрассудки. Но те, кто способен расширить свой кругозор и исследовать вкусы народов, живущих в дальних странах и в отдаленных веках, еще более поражаются величайшей непоследовательности и противоречивости [в вопросах вкуса.] Мы склонны называть *варварством* все то, что резко отличается от нашего собственного вкуса и понимания, но очень быстро убеждаемся, что этот бранный эпитет относят и к нам самим. Даже человек, исполненный крайнего высокомерия и самомнения, видя всюду равную убежденность в своей правоте, в конце концов поколеблется и ввиду таких противоречий во взглядах уже не решится утверждать, что правота на его стороне.

Если разнообразие вкусов очевидно даже при самом поверхностном рассмотрении, то при исследовании выясняется, что это разнообразие в действительности еще больше, нежели кажется. В том, что касается разных видов прекрасного и безобразного, чувствования людей часто различаются, даже несмотря на то что их образ мыслей в общем одинаков. В любом языке существуют слова, одни из которых выражают порицание, а другие одобрение, и люди, говорящие на одном и том же языке, должны согласованно употреблять их. В литературных произведениях все единодушно одобряют изящество, пристойность, простоту, вдохновение и порицают напыщенность, аффектацию, холодность и ложное великолепие, но, когда критики переходят к частностям, это кажущееся единодушие исчезает и оказывается, что они придавали своим выражениям весьма различное значение. Во всех вопросах, касающихся убеждений и науки, имеется обратное положение: расхождения между людьми здесь чаще обнаруживаются в общем, нежели в частностях, и являются скорее кажущимися, нежели действительными. Разъяснение терминов обычно кладет конец спору, и спорящие стороны, к своему собственному удивлению, обнаруживают, что они занимались препирательствами, хотя в основном были солидарны в своих суждениях.

Те, кто основывает мораль больше на чувстве, чем на разуме, склонны понимать этику в соответствии с первым из приведенных наблюдений и утверждать, что во всех вопросах, касающихся поведения и обычаев, люди в действительности различаются значительно сильнее, чем это кажется на первый взгляд. Правда, очевидно, что писатели всего мира и во все века единодушно одобряли справедливость, человеколюбие, великодушие, благоразумие, правдивость и порицали противоположные качества. Даже поэты и другие писатели от Гомера до Фенелона, чьи творения были рассчитаны главным образом на то, чтобы влиять на воображение, внушали одни и те же моральные принципы и одобряли или порицали одни и те же добродетели и пороки. Такое замечательное единодушие обычно приписывается влиянию здравого смысла, сохраняющего у людей во всех этих случаях одинаковые чувства и не допускающего разногласий, которым так сильно подвержены абстрактные науки. Поскольку это единодушие действительно существует, такой довод можно считать удовлетворительным. Но мы также должны допустить, что кажущееся единогласие в отношении нравственности можно в известной мере объяснить самим характером языка. Слово *добродетель*, имеющее эквивалент на любом языке, означает похвалу, тогда как *порок* — порицание. И никто не мог бы, не делая самой грубой и очевидной ошибки, приписывать термину, воспринимаемому всеми в положительном смысле, значение упрека или же придавать смысл одобрения выражению, которое должно означать осуждение. Общие поучения Гомера, где бы он их ни высказывал, не могут встретить возражения, но совершенно ясно, что, рисуя отдельные картины нравов и показывая героизм Ахилла и предусмотрительность Улисса, он приписывает значительно больше свирепости первому, а коварства и лукавства — второму, нежели это позволил бы себе Фенелон. У греческого поэта глубокомысленный Улисс, казалось, наслаждается ложью и обманом, прибегая к ним часто без всякой нужды или какой-либо выгоды. Но у французского автора эпической поэмы более щепетильный сын Улисса готов скорее подвергнуть себя наиболее грозным опасностям, нежели уклониться от подлинной истины и правдивости.

Поклонники и последователи Корана настойчиво утверждают, что моральные поучения, пронизывающие все это дикое и нелепое произведение, прекрасны. Но при этом следует допустить, что арабские слова, соответствующие английским, как-то: беспристрастность, справед-

ливость, умеренность, кротость, милосердие,— это слова, постоянно употребляемые на том языке в положительном смысле, и было бы величайшим невежеством не относительно нравов, но относительно языка употреблять их в связи с какими-либо иными эпитетами, кроме выражающих похвалу и одобрение. Но как узнать, действительно ли тот, кто претендовал на роль пророка, достиг обладания правильным чувством нравственности? Давайте проследим за его повествованием, и мы быстро установим, что он воздает похвалы таким примерам предательства, бесчеловечности, жестокости, мести, фанатизма, какие совершенно несовместимы с цивилизованным обществом. По-видимому, он не руководствовался никакими твердыми принципами подобающего (*right*), которые следовало бы принимать во внимание, и всякое действие порицается или одобряется им лишь в той мере, в какой оно полезно или вредно истинно правоверным.

Давать общие моральные поучения поистине не слишком большая заслуга. Всякий, кто рекомендует какие-либо нравственные добродетели, фактически не идет дальше того, что заключено в самих словах. Люди, которые создали слово *милосердие* и применяли его в положительном смысле, внушали заповедь *будь милосерден* более доходчиво и гораздо более действенно, чем это делает человек, претендующий на роль законодателя или пророка и выдвигающий такой *принцип поведения* (*maxim*) в своих сочинениях. Все те выражения, которые наряду с другими значениями содержат в себе некоторую степень порицания или одобрения, менее всего могут быть извращены или ошибочно применены.

Естественно, что мы ищем *норму вкуса*, т. е. норму, позволяющую нам примирить различные чувства людей или найти по крайней мере какое-то решение, которое бы дало возможность одобрить одно чувство и осудить другое.

Существуют философские системы, совершенно отрицающие возможность успеха такой попытки и говорящие о невозможности когда-либо достигнуть какой-нибудь нормы вкуса. Утверждают, что между суждением и чувством разница очень велика. Всякое чувство правильно, ибо чувство не относится к чему-либо, кроме самого себя, и оно всегда реально, когда бы человек его ни осознавал. В отличие от этого не все суждения ума истинны, ибо суждения относятся к чему-либо вовне, а именно высказываются о чем-либо реальном и фактическом, а этой норме не все они соответствуют. Из тысячи различных мнений, имею-

щихся у разных людей относительно одного и того же предмета, существует одно, и только одно, справедливое и верное; вся трудность состоит в том, чтобы его установить и подтвердить. И наоборот, множество разных чувств, вызванных одним и тем же объектом, будут все правильны, ибо ни одно чувство не отражает того, что в действительности представляет собой данный объект. Оно означает лишь определенное соответствие или связь между объектом и органами или способностями духа, и если этого соответствия в действительности не существует, то и такого чувства ни в коем случае быть не могло. Прекрасное не есть качество, существующее в самих вещах; оно существует исключительно в духе, созерцающем их, и дух каждого человека усматривает иную красоту. Один может видеть безобразное даже в том, в чем другой чувствует прекрасное, и каждый должен придерживаться своего чувствования, не навязывая его другим. Поиски подлинно прекрасного или подлинно безобразного столь же бесплодны, как и претензии на то, чтобы установить, что доподлинно сладко, а что горько. В зависимости от состояния наших органов чувств одна и та же вещь может быть как сладкой, так и горькой, и верно сказано в пословице, что о вкусах не спорят. Вполне естественно и даже совершенно необходимо распространить эту аксиому как на физический, так и на духовный вкус. Таким образом, оказывается, что здравый смысл, который так часто расходится с философией, особенно с философией скептической, по крайней мере в одном случае высказывает сходный с ней взгляд.

Но хотя представляется, что эта аксиома, войдя в поговорку, была подтверждена здравым смыслом, все же существует род здравого смысла, который опровергает ее или по крайней мере модифицирует и ограничивает. Отстаивать равенство гения и изящества Огилби и Милтона или Баньяна и Эддисона столь же нелепо, как утверждать, что куча земли у норы крота высока, как Тенериф, или что пруд подобен океану¹¹². Возможно, кое-кто отдает предпочтение первым авторам, но такой вкус никем не принимается во внимание; и мы без колебания объявляем мнение этих людей, претендующих на роль критиков, нелепым и смехотворным. О принципе естественного равенства вкусов здесь, следовательно, совершенно забывают, и, хотя в некоторых случаях, когда оцениваемые объекты близки друг к другу, этот принцип и допускают, он представляется нам нелепым парадоксом или, пожалуй, даже явным абсурдом,

когда мы сравниваем между собой очень различные объекты.

Ясно, что путем априорного рассуждения не устанавливаются никакие правила композиции; последние не могут считаться с абстрактными выводами ума, сделанными исходя из сравнения вечных и неизменных свойств идей и связей между ними. Они основываются на том же, что и все прикладные науки, т. е. на опыте, и представляют собой не что иное, как общие наблюдения относительно того, что, по всеобщему мнению, доставляет удовольствие во всех странах и во все времена. Значительная часть прекрасного в поэзии и даже в красноречии основана на лжи и вымысле, на гиперболах, метафорах и неправильном употреблении или искажении подлинного значения слов. Контролировать вспышки воображения и сводить каждое выражение к геометрической истине и точности более всего противоречило бы законам критицизма, так как это привело бы к созданию произведений, которые, как учит всеобщий опыт, были бы признаны самыми неинтересными и неприятными. Хотя поэзия никогда не может соответствовать точной истине, все же она должна подчиняться законам искусства, раскрывающимся автору через его дарование или наблюдения. Если некоторые авторы, пишущие небрежно или нарушающие правила (*irregular*), и нравились, то нравились они не своими нарушениями закона и порядка, а вопреки этим нарушениям, так как обладали другими достоинствами, которые соответствовали требованиям правильного критицизма, и сила этих достоинств была способна одолеть порицание и дать духу удовлетворение, компенсирующее недовольство, вызванное недостатками. Ариосто нравится, но не своими чудовищными и невероятными вымыслами, не своим причудливым смешением серьезного и комического стилей, не слабой связностью своих рассказов и постоянными разрывами повествования. Он очаровывает силой и ясностью выражения, живостью и разнообразием своих выдумок, правдивым изображением аффектов, в особенности веселого и любовного характера, и, как бы его неудачи ни ослабляли наше чувство удовлетворения, они не способны уничтожить его полностью. Если бы мы действительно получали удовольствие от тех частей его поэмы, которые мы называем неудачными, то это не означало бы упрека по адресу критицизма вообще, но лишь по адресу тех отдельных его правил, которые определяют такие свойства произведения как отрицательные и представляют их подлежащими безо-

говорочному порицанию. Если эти части находят приятными, то они не могут быть неудачными, хотя бы наслаждение, которое они доставляют, и было всегда столь неожиданным и необъяснимым.

Хотя все общие законы искусства основаны только на опыте и наблюдении обычных человеческих чувств, нам, однако, не следует предполагать, что во всех случаях чувства людей будут соответствовать этим законам. Более тонкие эмоции духа очень чувствительны и деликатны по своему характеру, и, для того чтобы заставить их действовать с легкостью и точностью в соответствии с их общими и установленными принципами, требуется стечение многих благоприятных обстоятельств. Малейшая внешняя помеха или внутренняя неполадка в столь миниатюрных пружинах мешает их движению и приводит к нарушению действия всего механизма. Если бы мы хотели проделать такого рода опыт и проверить воздействие какого-либо прекрасного или безобразного предмета, мы должны были бы тщательно выбрать надлежащее время и место и привести наше воображение в соответствующее состояние и расположение. Для этого необходима полная ясность духа, способность мысленного воспроизведения и сосредоточение внимания на объекте; если какого-нибудь из этих условий будет недоставать, наш опыт окажется ошибочным и мы не в состоянии будем судить о всечеловеческой и всеобщей красоте. Связь, которую природа установила между формой и чувством, станет во всяком случае еще менее ясной, и, чтобы обнаружить и разглядеть ее, потребуются еще большая точность. Установить ее влияние мы сумеем не столько по воздействию каждого отдельного прекрасного творения, сколько по тому долго сохраняющемуся восхищению, какое вызывают творения, пережившие все капризы моды и стиля, все ошибки невежества и зависти.

Тот же Гомер, который услаждал две тысячи лет назад Афины и Рим, все еще вызывает восхищение в Париже и Лондоне. Никакие изменения климата, системы правления, религии и языка не в силах были затмить его славы. Чей-либо авторитет и предрассудки могут придать временную популярность бездарному поэту или оратору, но его репутация никогда не будет прочной и общепризнанной. Когда потомство или иностранцы станут исследовать его произведения, очарование их рассеется и недостатки выступают в своем истинном виде; обратное происходит с подлинным гением: чем более долгое время воспринимаются его произведения и чем

шире они распространяются, тем искреннее становится восхищение ими. Зависть и ревность играют слишком большую роль в узком кругу людей, и близкое знакомство с личностью гения может ослабить восхищение, вызванное его произведениями. Но когда эти препятствия устранены, прекрасные творения, естественная функция которых состоит в том, что они пробуждают приятные чувства, тотчас же начинают оказывать свое воздействие, и, пока существует мир, они сохраняют власть над человеческим духом.

Из этого следует, таким образом, что при всем разнообразии и причудах вкусов существуют определенные общие принципы одобрения и порицания, влияние которых внимательный глаз может проследить во всех действиях духа. Некоторые отдельные формы или качества, проистекающие из первоначальной внутренней структуры, рассчитаны на то, чтобы нравиться, другие, наоборот, на то, чтобы вызывать недовольство; и, если они не производят эффекта в том или ином отдельном случае, это объясняется явным изъяном или несовершенством воспринимающего органа. Человек, страдающий лихорадкой, не станет утверждать, что его небо способно определять оттенки вкусовых качеств; точно так же больной желтухой не будет претендовать на то, чтобы судить об оттенках красок. Каждое существо может быть в здоровом и в больном состоянии, и только в первом случае мы можем предполагать, что получим истинную норму вкуса и чувства. Если при здоровом состоянии соответствующего органа люди достигнут полного или почти полного единообразия чувства, мы сможем, исходя из этого, вынести представление об абсолютной красоте, точно так же как внешний вид объекта при дневном свете, воспринимаемый глазом здорового человека, называют его подлинным и настоящим цветом, даже если соглашаются с тем, что цвет просто иллюзия чувств.

Многочисленными и часто встречающимися являются недостатки во внутренних органах, мешающие или ослабляющие воздействие тех общих принципов, от которых зависит наше чувство прекрасного или безобразного. Хотя некоторые объекты в силу структуры нашего духа естественно рассчитаны на то, чтобы доставлять удовольствие, не следует ждать, однако, что каждый индивидуум будет испытывать это удовольствие в равной степени. Встречаются отдельные случаи и ситуации, в которых либо эти объекты предстают в ложном свете, либо создаются препятствия тому, чтобы их подлинный вид сообщил воображению надлежащее чувство и восприятие.

Без сомнения, одна из причин того, почему многие лишены правильного чувства прекрасного, заключается в недостатке *утонченности* воображения, которая необходима, чтобы чувствовать более утонченные эмоции. На эту утонченность воображения претендует каждый; каждый говорит о ней и охотно видел бы в ней норму всяких вкусов или чувств. Но поскольку мы стремимся в этом эссе сочетать чувства с некоторой ясностью понимания, может быть, стоит дать более точное определение утонченности, чем это пробовали сделать до сих пор. И чтобы не извлекать нашей философии из слишком глубоких источников, обратимся к известному месту из «Дон Кихота».

У меня есть основания считать себя знатоком вина, говорит Санчо оруженосцу с огромным носом. Свойство это передается в нашей семье по наследству. Двое моих родственников были однажды вызваны для дегустации вина, находящегося в большой бочке. Предполагалось, что вино прекрасно, ибо оно было старым и из хорошего винограда. Один из них отведал его, оценил и после обстоятельного размышления объявил, что вино было бы хорошим, если бы не слабый привкус кожи, который он в нем почувствовал. Другой, дегустируя таким же образом, также высказал положительное суждение о вине, но отметил в нем заметный привкус железа. Вы не можете себе представить, как потешались над их суждениями. Но кто смеялся последним? Когда бочка с вином опустела, на дне ее нашли старый ключ с привязанным к нему кожаным ремешком.

Большое сходство между духовным и физическим вкусом позволит нам легко применить эту историю [к первому]. Хотя можно с уверенностью сказать, что прекрасное и безобразное еще больше, чем сладкое и горькое, не составляют качеств объектов, а всецело принадлежат внутреннему или внешнему чувству, однако следует допустить, что в объектах существуют определенные качества, которые по своей природе приспособлены к тому, чтобы порождать эти особые чувствования. Но поскольку эти качества могут либо встречаться в незначительной степени, либо быть смешанными и спутанными друг с другом, то часто бывает, что такие слабые качества не влияют на вкус или же последний не способен различать все вкусовые оттенки в той сумбурной смеси, в которой они нам даны. В тех случаях, когда органы так утончены, что от них ничего не ускользает, и в то же время так

точные, что воспринимают каждую составную часть данной смеси, мы называем это утонченностью вкуса независимо от того, применяем ли мы данные термины в буквальном или в метафорическом смысле. В данном случае могут быть полезны общие правила относительно прекрасного, выведенные из установленных образцов и наблюдений тех свойств, которые нравятся или не нравятся, когда выступают отдельно и в большой концентрации. Но если те же самые качества, выступая в соединении с другими и в слабой концентрации, не вызывают в органах кого-либо заметного удовольствия или неудовольствия, то мы исключаем подобного человека из претендентов на упомянутую утонченность вкуса. Создать эти общие правила или общепризнанные образцы композиции все равно что найти ключ на кожаном ремешке, который подтвердил правильность суждений родственников Санчо и смутил тех, кто претендовал на роль экспертов и осудил этих родственников. Если бы винную бочку никогда не опорожняли до дна, вкус упомянутых дегустаторов был бы в той же степени утонченным, в какой вкус других людей ослаблен и испорчен, но доказать превосходство вкуса первых и убедить в этом присутствующих было бы в данном случае трудно. Подобным же образом обстоит дело и с прекрасным в литературе: если бы оно здесь никогда и не исследовалось методически и не сводилось бы к общим принципам и если бы никогда никакие его образцы не были общепризнанными, все же существовали бы разные степени вкуса и суждение одного человека было бы предпочтительнее суждения другого. Но не так-то просто было бы заставить замолчать плохого критика, который всегда может упорствовать в отстаивании своих личных чувств и не соглашаться с противником. Однако когда мы представим ему открыто признанный принцип искусства, когда мы проиллюстрируем этот принцип примерами, действие которых с точки зрения его же собственного частного вкуса ему же самому придется признать соответствующим этому принципу, когда мы докажем, что тот же принцип можно применить к данному случаю, в котором он не осознал и не почувствовал его воздействия, то этот критик должен будет сделать вывод, что недостаток в нем самом и что ему не хватает утонченности, необходимой для того, чтобы в любом произведении или в речи правильно почувствовать, что здесь прекрасно и что безобразно.

Совершенством всякого чувства или способности признают умение точно схватывать мельчайшие объекты, не

давая ничему ускользнуть или остаться незамеченным. Чем меньше объекты, воспринимаемые глазом, тем тоньше и искуснее его строение и комбинация его частей. Тонкость нашего [физического] вкуса проверяется не острыми ощущениями, но тем, ощущаем ли мы в смеси мелких частиц каждую частицу, несмотря на ее малые размеры и на то, что она находится в смешении с другими частицами. Точно так же быстрое и острое восприятие прекрасного и безобразного следует считать доказательством совершенства нашего духовного вкуса; человек не может быть удовлетворен собой, пока он подозревает, что нечто прекрасное или безобразное в некотором рассуждении осталось им не замечено. В этом случае совершенство человека соединяется с совершенством ощущений или чувствований. Очень утонченный вкус к яствам нередко может стать большим неудобством как для самого человека, так и для его друзей. Но тонкий вкус к остроумию и прекрасному всегда должен быть желанным качеством, ибо это источник всех самых утонченных и невинных наслаждений, которые доступны человеческой природе. На этом сходятся чувства всего человечества. Где бы вы ни находили утонченность вкуса, несомненно, такой вкус будет встречен с одобрением; и наилучший способ его найти — обратиться к тем образцам и принципам, которые были установлены единодушным соглашением и вековым опытом народов.

Но хотя между различными людьми существует естественно большая разница в степени утонченности вкуса, ничто так не способствует дальнейшему усилению и развитию указанной способности, как *практика* в какой-либо области искусства, а также частые исследования и размышления над отдельными видами прекрасного. Когда какие-либо объекты впервые представляются нашему взору или воображению, испытываемые при этом чувства бывают туманны и сумбурны и дух не способен в полной мере оценить их достоинства и недостатки. Вкус еще не может воспринять разные достоинства исполнения и еще в меньшей мере может отличить особый характер каждого из них и определить его качество и степень. Если произведение признается в общем и целом прекрасным или безобразным — это максимум того, чего можно здесь ожидать. И даже такое суждение человек, не искушенный в данном деле, может вынести лишь с большой неуверенностью и с оговорками. Но когда этот человек приобретает опыт в данной области, его чувствования стано-

вятся более точными и правильными и он не только воспринимает красоту и недостатки каждой части, но и отмечает отличительные особенности каждого качества и выражает соответственно свою похвалу или порицание по их адресу. Ясные и определенные чувства управляют им на протяжении всего исследования данных объектов, и он распознает ту самую степень и характер одобрения или порицания, которое естественно способна вызвать каждая из частей. Туман, прежде, как казалось, обволакивавший объект, теперь рассеивается; орган чувств начинает действовать более совершенно и может определить достоинства всякого произведения без опасности впасть в ошибку. Словом, подобно тому как ловкость и умение вырабатываются благодаря практике в ходе исполнения всякой работы, так приобретается и способность судить о ценности всякого произведения.

Практика настолько полезна для распознавания прекрасного, что, прежде чем судить о каком-либо значительном произведении, нам необходимо неоднократно внимательно прочесть и вдумчиво рассмотреть его в различных аспектах. Когда какое-либо произведение рассматривается впервые, то это делается поверхностно и бегло, что нарушает подлинное чувство прекрасного. Соотношение частей при этом не распознается; истинный характер стиля усматривается слабо; отдельные достоинства и недостатки кажутся спутанными и предстают в воображении неотчетливо. Я не говорю уже о том, что существуют виды прекрасного, которые, будучи цветистыми и внешне привлекательными, сначала нравятся, но, когда обнаруживается их несовместимость с точным выражением разума и аффектов, быстро приедаются, а затем с пренебрежением отвергаются или по меньшей мере утрачивают значительную часть своей ценности.

Практически невозможно заниматься созерцанием какого-либо рода прекрасного, если не проводить частых *сравнений* между отдельными видами и степенями прекрасного и не определять их соотношения. Человек, которому никогда не приходилось сравнивать различные виды прекрасного, в сущности совершенно не компетентен высказать какое-нибудь мнение относительно того или иного представленного ему объекта. Только путем сравнения мы устанавливаем, что заслуживает похвалы или порицания, и узнаем, какую степень этой оценки следует употребить. Самая грубая мазня содержит в себе некоторую яркость красок и точность подражания, а в рамках этого и известную красоту, и она могла бы воздействовать

на душу крестьянина или индейца, вызвав у них огромный восторг. Вульгарнейшие баллады не лишены все же полностью гармонии и естественности, и никто, кроме человека, осведомленного относительно высших видов прекрасного, не определит, что элементы их формы грубы, а содержание неинтересно. У человека, хорошо знакомого с лучшими образцами данного рода, ярко выраженная неполноценность прекрасного вызывает болезненное чувство, и поэтому он называет его безобразным. Что касается наиболее хорошо исполненного предмета, с которым мы знакомимся, то, естественно, предполагается, что им достигнута вершина совершенства и он получает право на самое высокое одобрение. Только тот, кто привык понимать, исследовать и оценивать отдельные произведения, вызывающие восхищение в разные века и у разных народов, может оценить достоинства представленного его взору творения и отвести ему надлежащее место среди произведений человеческого гения.

Но чтобы критик был в состоянии выполнить эту задачу в более полной мере, он должен быть свободен от всяких *предрассудков* и не принимать во внимание ничего, кроме самого объекта, представленного ему на рассмотрение. Можно заметить, что каждое произведение искусства следует рассматривать с определенной точки зрения, чтобы оно надлежащим образом воздействовало на дух, и оно не может соответствовать в полной мере вкусу того человека, реальное или воображаемое состояние которого не соответствует состоянию, которого требует это произведение. Оратор, выступающий перед определенной аудиторией, должен учитывать уровень ее способностей, интересов, мнений, аффектов и предрассудков; в противном случае он напрасно будет рассчитывать на влияние среди слушателей и на возбуждение их аффектов. Даже если у аудитории есть какие-либо предубеждения против него, то, какими бы необоснованными они ни были, он не должен проходить мимо этого неблагоприятного факта и, прежде чем приступить к предмету своего выступления, ему следует постараться расположить к себе аудиторию и добиться ее благосклонности. Чтобы дать правильную оценку этой речи, критику, живущему в другом веке или принадлежащему к другой нации, читая ее, следует иметь в виду все указанные обстоятельства и поставить себя в положение тогдашних слушателей. Подобным же образом когда какое-нибудь произведение обращено к общественности,

то независимо от своих дружеских или враждебных чувств к его автору я должен отвлечься от данной ситуации и, считая себя человеком вообще, забыть, если возможно, свою индивидуальную сущность и свои личные обстоятельства. Тот, кто находится во власти предрассудков, не способен выполнить это условие. Он упорно сохраняет свою естественную позицию и не занимает той позиции, которая требуется для понимания данного произведения. Если это произведение обращено к людям другого века или другой нации, он не принимает во внимание особенностей их взглядов и предрассудков и, будучи воспитан в нравах своего века и своей страны, опрометчиво порицает то, чем восторгались люди, на которых в сущности данный труд и был рассчитан. Если это произведение предназначено для широкой общественности, критик все же никогда в достаточной мере не расширит рамки своего понимания и не сможет отвлечься от интересов, свойственных ему как другу или же как врагу, как сопернику или комментатору. Таким образом, его чувства оказываются искаженными, и ни прекрасное, ни безобразное не оказывают на него того воздействия, какое он испытывал бы, если бы благодаря соответствующему усилию своего воображения на какой-то момент забыл о себе. Тем самым его вкус явно отклоняется от истинной нормы, всякое доверие к нему утрачивается, и он в итоге теряет авторитет.

Хорошо известно, что во всех вопросах, представленных на рассмотрение ума, предубеждение пагубно влияет на здравость суждения и искажает все операции интеллектуальных способностей; оно не в меньшей степени противоречит хорошему вкусу и извращает наше чувство прекрасного. В обоих случаях побеждать такое влияние должен *здоровый смысл*, и в данном отношении, как и во многих других, разум если и не составляет существенной части вкуса, то по крайней мере необходим для проявления последнего. Во всех наиболее прекрасных творениях духа существует взаимосвязь и соразмерность частей. Человек не может постигнуть ни прекрасного, ни безобразного, если его мысль не способна в достаточной мере охватить все эти части и сравнить их друг с другом так, чтобы понять согласованность и единство целого. Каждое произведение искусства имеет определенную цель, для которой оно предназначено, и его следует считать более или менее совершенным в зависимости от большей или меньшей степени пригодности для данной цели. Цель красноре-

чия — убеждение; цель истории — поучение; цель поэзии — доставлять наслаждение, воздействуя на аффекты и воображение. Эти цели нам следует постоянно иметь в виду, рассматривая какое-либо произведение, и мы должны уметь определять, насколько применяемые средства приспособлены к соответствующим целям. Кроме того, каждый вид произведения, даже самого поэтического, есть не что иное, как цепь утверждений и рассуждений, не всегда, правда, совершенно верных и точных, но все же правдоподобных и внушающих доверие, хотя и приукрашенных воображением. Персонажи, введенные в трагедию или эпическую поэму, должны быть выведены рассуждающими, размышляющими, принимающими решения и действующими соответственно своему характеру и обстоятельствам; и, не имея своего суждения, а также вкуса и выдумки, поэт не может надеяться на успех в столь тонком деле. Я не говорю уже о том, что те же блестящие способности, которые способствуют совершенствованию разума, та же ясность представления, точность различения и живость усвоения идей (*apprehension*) также являются существенными факторами в проявлении правильного вкуса и неизменно способствуют ему. Редко или, пожалуй, никогда не бывает так, чтобы здравомыслящий человек, обладающий опытом в каком-либо искусстве, не смог судить о его красоте, и столь же редко можно встретить человека, который имел бы правильный вкус, но не мог бы мыслить здраво.

Следовательно, хотя принципы вкуса всеобщи и почти, если и не вполне, тождественны у всех людей, однако немногие способны вынести суждение о каком-либо произведении искусства или утвердить свое собственное чувство в качестве нормы прекрасного. Органы внутренних впечатлений (*internal sensation*) редко бывают настолько совершенными, чтобы полностью соответствовать общим принципам и вызывать чувства (*feeling*), этим принципам соответствующие. Эти органы или работают неполноценно, или испорчены из-за какого-либо расстройства и вследствие этого вызывают чувство, которое может оказаться ложным. Когда критик лишен утонченности, он выносит суждение, не проводя соответствующих различений и находясь лишь под впечатлением более резко и явно выраженных качеств данного объекта, тонкие штрихи он не замечает и не принимает во внимание. В тех случаях, когда опыт ему ничего не подсказывает, его суждения неясны и неуверенны. В тех случаях, когда он не пользуется методами сравнения,

самые пустые поделки от искусства, заслуживающие, скорее, названия скверных, являются предметом его восхищения. У критика же, находящегося во власти предубеждений, все его природные чувства извращены. Когда у него недостает здравого смысла, он не способен распознать красоту замысла и мысли, которые являются самым высоким и самым совершенным видом прекрасного. Поскольку те или иные из названных недостатков вообще свойственны людям, то истинные суждения об изящных искусствах даже в периоды их наибольшего расцвета встречаются очень редко. Только человека, обладающего здравым смыслом, сочетающимся с тонким чувством, обогащенного опытом, усовершенствованным посредством сравнения, и свободного от всяких предубеждений, можно назвать таким ценным критиком, а суждение, вынесенное на основе единства взглядов таких критиков, в любом случае будет истинной нормой вкуса и прекрасного.

Но где найти таких критиков? По каким признакам их узнать? Как отличить их от самозванцев? Все это сложные вопросы, и они, по-видимому, вернут нас к тому же состоянию неуверенности, из которого в настоящем эссе мы старались выйти.

Однако если мы подойдем к этому вопросу правильно, то окажется, что он относится к области фактов, а не чувства. Обладает ли какой-нибудь человек здравым суждением и тонким воображением, свободен ли он от предубеждений—это часто может быть предметом спора и подвергается широкому обсуждению и рассмотрению, но с тем, что человек, обладающий совокупностью таких качеств, представляет ценность и достоин уважения, нельзя не согласиться. В тех случаях, когда возникают сомнения, люди могут сделать не более, чем в связи с другими спорными вопросами, представленными на рассмотрение их ума: они должны привести самые веские аргументы, какие подсказывает им сообразительность, признать как факт, что где-то действительно существует истинная и окончательно установленная норма, и терпимо относиться к тем, кого привлекает другая норма, отличающаяся от их нормы. Для нашей цели достаточно, если мы докажем, что не у всех людей вкус одинаков и что некоторые личности, как бы ни трудно было их особо выделить, должны быть в общем признаны всем человечеством в качестве людей, имеющих над другими преимущество.

В действительности, однако, найти норму вкуса даже в частных случаях не так уж трудно, как обычно представляется. Хотя теоретически мы и можем с готовностью признать определенный критерий в науке и отрицать наличие его по отношению к чувству, однако на практике оказывается, что в науке установить его значительно труднее. Абстрактные философские теории и глубокие теологические системы господствовали в течение одного века; в последующий период они были повсеместно разбиты, их абсурдность была доказана; другие теории и системы заняли их место; последние были в свою очередь вытеснены их преемниками; и, как показал опыт, ничто так не подвержено случаю и моде, как эти мнимые решения науки. Не то происходит, когда мы имеем дело с прекрасными [образцами] красноречия и поэзии. Правдивые выражения аффектов и характера, несомненно, в короткий срок завоевывают всеобщее признание, которое и сохраняют за собой навсегда. Аристотель и Платон, Эпикур и Декарт последовательно сменяли друг друга, но Теренций и Вергилий сохраняют свою всеобщую и неоспоримую власть над умами человечества. Абстрактная философия Цицерона утратила свое влияние, но страстность его красноречия и поныне восхищает нас.

Хотя люди утонченного вкуса и встречаются редко, в обществе их легко отличить благодаря их здравому рассудку и превосходству их способностей по сравнению с остальными. Широкое влияние, приобретаемое этими людьми, способствует распространению того живого одобрения, с каким они встречают всякое высокоталантливое произведение, и делает это одобрение преобладающей оценкой. Многие люди, предоставленные сами себе, лишь слабо и туманно воспринимают прекрасное, однако и они способны оценить его тонкие проявления, если на это обратят их внимание. Всякий раз, когда подлинный поэт или оратор становится предметом восхищения для какого-либо человека, последний привлекает на свою сторону и других людей. Хотя предрассудки некоторое время и могут преобладать, они никогда не приведут к всеобщему признанию соперника подлинного гения и в конечном счете уступят силе природы и справедливого чувства. И хотя цивилизованные нации легко могут ошибиться в выборе своего любимого философа, они никогда не ошибались сколько-нибудь продолжительное время в своих чувствах к любимому эпическому писателю или драматургу.

Но, несмотря на все наши старания установить норму вкуса и примирить противоречивые восприятия (apprehensions) людей, все же остаются два источника, порождающие различия, которые, правда, недостаточны для того, чтобы стереть все границы между прекрасным и безобразным, но которые часто приводят к тому, что наши одобрение или порицание оказываются различными по своей степени. Один из указанных источников — это различие в склонностях отдельных людей; другой — это особые нравы и мнения нашего века и нашей страны. Главные принципы вкуса единообразно присущи человеческой природе. В тех случаях, когда суждения людей различны, это обычно объясняют некоторым недостатком или отклонением в способностях, проистекающим из предрассудков, из недостаточности опыта или же из недостаточно утонченного вкуса; и имеется справедливое основание одобрить вкус одного человека и признать негодным вкус другого. Но когда различие в суждениях вытекает из внутренних свойств людей или же из внешних условий, а упрекнуть их не в чем, то здесь не будет места для предпочтения одного другому; в этом случае некоторая степень различия в суждениях является неизбежной, и напрасно мы стали бы искать норму, с помощью которой могли бы примирить противоречивые чувствования.

Молодого человека, страсти которого отличаются пылкостью, больше тронут любовные и нежные образы, чем человека зрелого возраста, который находит удовольствие в мудрых философских размышлениях о поведении в жизни и воздержании от страстей. В двадцать лет любимым писателем может быть Овидий, в сорок — Гораций, а в пятьдесят, возможно, Тацит. В таких случаях мы напрасно пытались бы проникнуться чувствами других людей, лишая себя склонностей, свойственных нам по природе. Мы выбираем себе любимого писателя так, как выбираем друга, исходя из склонности и расположения. Веселость или страстность, чувство или рассудочность — какое бы из этих качеств ни преобладало в нашем характере, оно создает у нас особую симпатию к писателю, с которым у нас имеется сходство.

Одному больше нравится возвышенность, другому — нежность, третьему — зубоскальство. Один весьма чувствителен к недостаткам и исключительно скрупулезно заботится о том, чтобы все было правильно, другой с более живым чувством прекрасного способен простить двадцать нелепостей и промахов за одно возвышенное пате-

тическое место. Ухо одного человека восприимчиво к сжатости и энергии, другой наслаждается размахом, богатством и гармонией выражений. На одного производит благоприятное впечатление простота, на другого — вычурность. Комедия, трагедия, сатира, ода — все они имеют своих приверженцев, отдающих предпочтение одному из этих отдельных видов литературного творчества. Одобрять лишь один вид или стиль литературного творчества и отвергать все остальные — это явно ошибочная позиция для критика. Но не испытывать склонности к тому, что соответствует нашему личному складу характера и расположению, почти невозможно. Эти предпочтения неизбежны и не приносят вреда, и они никогда не должны быть предметом спора, ибо нет такой нормы, исходя из которой о них можно было бы судить.

По той же причине во время чтения нам больше доставляют удовольствия картины и характеры, которые напоминают нам вещи, встречающиеся в нашем веке и в нашей стране, чем те, которые описывают другие обычаи. Нам нелегко примириться с простотой нравов у древних, когда мы читаем о принцессах, которые носят из ручья воду, и о королях и героях, готовящих себе пищу. Вообще мы можем допускать, что изображение подобных нравов не является ошибкой писателя и не портит произведения, но такое изображение нас не волнует. Поэтому комедию нелегко перенести из одного века в другой, от одного народа к другому. Французу или англичанину не нравится «Андрия» Теренция¹¹³ или «Клиция» Макиавелли, где красивая женщина, вокруг которой вращается действие всей пьесы, ни разу не появляется перед зрителями и находится все время за сценой, что соответствует скрытному нраву древних греков и современных итальянцев. Человек образованный и мыслящий способен принять во внимание эти особенности нравов, но обычная аудитория никогда не в состоянии настолько далеко отойти от своих обычных идей и чувств, чтобы наслаждаться столь чуждыми ей картинами.

И здесь возникает мысль, которая может оказаться полезной при рассмотрении знаменитого спора относительно древней и современной культуры, в котором одна сторона прощает всякую кажущуюся нелепость у древних ссылкой на нравы того века, а другая не допускает этого или, самое большее, извиняет автора, но не само произведение. На мой взгляд, спорящие стороны редко умели определить точные рамки этого спора. Изображение всяких

невинных особенностей нравов подобно вышеупомянутым, разумеется, следует допускать, и человек, которого они шокируют, явно обнаруживает ложную изысканность и утонченность. *Памятник поэту, который прочнее меди*¹¹⁴, должен был бы рассыпаться, подобно простому кирпичу или глине, если бы люди не учитывали постоянных изменений, происходящих в нравах и обычаях, и не допускали ничего, кроме того, что соответствует господствующей в настоящее время моде. Следует ли нам выбросить портреты наших предков из-за того, что они изображены на них в рюшах и кринолинах? Но если представления о морали и приличиях при переходе от одного века к другому изменились и порочные нравы описываются без надлежащего порицания, то это следует признать искажающим данное поэтическое произведение и делающим его подлинно безобразным. Я не могу и не должен проникаться подобными чувствами. Я способен извинить поэта, принимая во внимание обычаи его века, но наслаждаться его произведением никоим образом не в состоянии. Недостаток человеколюбия и благопристойности, столь разительный в персонажах, созданных некоторыми древними поэтами, не исключая и Гомера, а также авторов греческих трагедий, значительно снижает достоинства их знаменитых творений и заставляет отдавать предпочтение произведениям современных авторов. Нас не интересуют судьбы и чувства столь грубых героев, нам не нравится отсутствие границ между пороком и добродетелью в запутанном клубке того и другого. И какое бы снисхождение мы ни оказывали предрассудкам автора, мы не можем заставить себя проникнуться его чувствами или испытывать привязанность к персонажам, которых мы явно считаем отрицательными.

С моральными принципами дело обстоит иначе, чем со всякого рода умозрительными взглядами. Они находятся в постоянном движении и изменении. Сын избирает иную систему, нежели отец. Более того, едва ли найдется человек, который мог бы похвастаться большим постоянством и устойчивостью в данном отношении. Какие бы умозрительные ошибки ни обнаруживались в области изящной словесности любого века или любой страны, они лишь в незначительной мере снижают ценность таких произведений. Нужна только определенная установка мысли и воображения, чтобы заставить нас вникнуть во все господствовавшие в то время взгляды и наслаждаться чувствами или выводами, вытекающими из этих взглядов. Но требуется огромное усилие, чтобы изменить

наше суждение о нравах и вызвать чувства одобрения или порицания, любви или ненависти, отличающиеся от чувств, к которым за долгое время привык наш дух. В случае когда человек уверен в высокой нравственности той нормы морали, исходя из которой он выносит свое суждение, он по праву ревностно относится к ней и не станет на время менять свои идущие от сердца чувства в угоду какому бы то ни было писателю.

Из всех умозрительных ошибок в гениальных произведениях самыми простительными являются те, которые относятся к религии. Никогда не следует судить о культуре или мудрости какого-либо народа или даже отдельных лиц по грубости или утонченности их теологических принципов. К тому здравому смыслу, который руководит людьми в обычных условиях жизни, в религиозных делах не прислушиваются; последние, как предполагают, находятся за пределами человеческого разума. Поэтому критик, стремящийся дать правильное представление о древней поэзии, не должен принимать во внимание все нелепости теологических воззрений язычников, а наше потомство должно в свою очередь отнестись к своим предкам столь же снисходительно. Ни одному поэту никогда нельзя ставить в вину какие-либо религиозные принципы до тех пор, пока они остаются просто теоретическими принципами и не овладевают им настолько, что бросают на него пятно *фанатизма* или *суеверия*. Когда же это происходит, они разрушают чувства морали и нарушают естественную границу между пороком и добродетелью. Поэтому, согласно вышеупомянутому признаку, они являются вечными позорными пятнами и никакие предрассудки и ложные взгляды века не в силах их оправдать.

Для римско-католической религии важно внушить жгучую ненависть ко всякому другому религиозному культу и представить всех язычников, магометан и еретиков в качестве объектов божественного гнева и возмездия. Хотя в действительности такие чувства в высшей степени заслуживают осуждения, закоснелые фанатики считают их добродетельными и изображают в своих трагедиях и эпических поэмах в виде своего рода священной доблести. Этот фанатизм изуродовал две очень хорошие трагедии французского театра: «Полиевкта» и «Аталию»¹¹⁵, где неумеренная приверженность к определенному культу выдвигалась с невообразимой напыщенностью и образовала главную черту характера героев. «Что это значит? — вопрошает Иозабету высокомерный Иоад, увидев ее беседующей с Матаном, жрецом

Ваала.— Дочь Давида говорит с изменником? Неужели ты не страшишься, что земля разверзнется и пламя, исторгнутое ею, поглотит вас обоих? Или что эти священные стены рухнут и раздавят вас? Что ему здесь надобно? Зачем этот враг Бога приходит сюда отравлять своим страшным присутствием воздух, которым мы дышим?» Такие чувства встречены в парижском театре овацией, но в Лондоне зрители были бы столь же довольны, услышав Ахилла, заявляющего Агамемнону, что у него ум собаки, а сердце лани, или Юпитера, грозящего Юноне изрядно поколотить ее, если она не успокоится.

Религиозные принципы являются также недостатком во всяком произведении изящного искусства, когда они доходят до суеверия, религиозных предрассудков и вторгаются во всякое чувство, каким бы далеким от религии оно ни было. Нельзя извинить автора тем, что обычаи его страны отягощали жизнь столь многочисленными религиозными обрядами и церемониями, что никакая область жизни не была свободна от этого ярма. Петрарка дал повод для смеха во все последующие времена, сравнив свою возлюбленную Лауру с Иисусом Христом. Не менее курьезно у очаровательного вольнодумца (*libertine*) Боккаччо звучат его совершенно серьезно произносимые благодарности всемогущему Богу и дамам за то, что они содействовали защите его от врагов.

О ТОРГОВЛЕ ¹¹⁶

Большинство людей можно разделить на два класса: *поверхностных* мыслителей, не достигающих истины, и мыслителей *отвлеченных*, идущих дальше, чем требуется для ее достижения. Последние встречаются несравненно реже, и следует добавить, они гораздо более полезны и ценны, чем первые. Они по крайней мере нападают на след и решают трудности, решение которых им самим, может быть, и не под силу, но которые у людей, пользующихся более правильными приемами рассуждения, могут привести к превосходным открытиям. То, что высказывают эти мыслители, по крайней мере не банально, и если требуется известное усилие, чтобы понять их, то труд читателя вознаграждается уже самой новизной их идей. Автор, рассуждения которого ничем не отличаются от того, что можно услышать в любой кофейной, не заслуживает, конечно, высокой оценки.

Те, кто мыслит *поверхностно*, любят называть даже таких людей, суждения которых *основательны, отвлеченными* мыслителями, метафизиками, людьми утонченной мысли; они никогда не находят справедливости в том, что превосходит их слабое понимание. Правда, бывают случаи, когда непомерная утонченность мысли дает сильное основание для сомнений в ее правильности и когда следует доверять только тому, что естественно и непринужденно. Когда человек размышляет о том, как ему следует поступить в том или ином *частном* случае, когда он составляет какой-нибудь проект относительно политики, торговли, экономики или некоторого житейского дела, он никогда не должен доводить свои соображения до излишних тонкостей или связывать друг с другом слишком длинный ряд следствий. Непременно случится что-нибудь такое, что расстроит его план и приведет к иному результату, чем он ожидал. Но когда мы мыслим об *общих* предметах, можно с уверенностью сказать, что наши соображения, поскольку они правильны, не могут быть слишком утонченны и что разница между обыкновенным человеком и гением зависит главным образом от большей или меньшей глубины принципов, на которые они опираются. Общие рассуждения кажутся запутанными только вследствие их общности; большинство людей не в силах различить среди массы частных ту общую черту, в которой они все сходятся, или выделить ее в чистом и лишенном примеси виде из других, побочных обстоятельств. Каждое их суждение и каждый вывод носят частный характер. Они не в состоянии представить себе те всеобщие положения, которые охватывают неизмеримое количество индивидуальных предметов и в одной теореме содержат целую науку. Перед лицом столь далекой перспективы их взор начинает блуждать, и следствия, вытекающие из рассмотрения такой перспективы, даже будучи выражены в ясной форме, кажутся им запутанными и неясными. Но какими бы запутанными они ни казались, несомненно, что общие принципы, коль скоро они верны и основательны, всегда должны одерживать верх в общем ходе вещей, хотя бы в частных случаях они и оказывались несостоятельными; поэтому главная задача философов состоит в изучении общего хода вещей. Прибавлю, что то же самое является главной задачей и для политиков, особенно в области внутренней политики, где общественное благо, к которому они стремятся или должны стремиться, зависит от совместного

действия многих причин, а не от счастья, случайностей или капризов немногих лиц, как это бывает во внешней политике. Такова разница между *частным* соображением и *общим размышлением*, и вот почему утонченность и искусственность более пригодны для последнего, чем для первого.

Я считаю необходимым предпослать это введение следующим далее эссе о *торговле, деньгах, проценте, торговом балансе* и т. д.¹¹⁷, потому что читатель, может быть, встретит в них несколько не совсем обычных принципов, которые могут показаться ему слишком искусственными и утонченными для таких простых предметов. Если они ложны, пусть он отвергнет их, но пусть он заранее не считает их неправильными только потому, что они выходят за рамки обычных представлений.

Могущество государства и благосостояние подданных, как ни мало зависят они друг от друга в известных отношениях, с точки зрения торговли обычно считаются нераздельными; как частный человек благодаря могуществу государства достигает большей надежности в осуществлении своих торговых дел и обладании богатствами, так и государство становится более могущественным со-размерно обогащению частных лиц и расширению их торговли. Это правило в общем верно; однако мне кажется, что оно допускает исключения и что мы часто принимаем его в слишком безусловной форме и недостаточно ограничиваем его. При известных обстоятельствах торговая деятельность, богатство и роскошь отдельных лиц не только не увеличивают силу государства, но и приводят к уменьшению его армии и к ослаблению его престижа среди соседних наций. Человек — существо чрезвычайно непостоянное, подчиняющееся множеству разнообразных мнений, принципов и правил поведения. То, что верно при одном способе мышления, может оказаться ложным, когда человек усвоит противоположные нравы и воззрения.

В каждом государстве основную массу населения можно разделить на *земледельцев* и людей, занятых в промышленности. Первые занимаются обработкой земли; вторые изготавливают из материалов, доставляемых первыми, все товары, необходимые для поддержки или украшения человеческой жизни. Как только люди оставляют дикий образ жизни, при котором они поддерживают свое существование главным образом при помощи продуктов охоты и рыболовства, они неизбежно должны разделиться на два указанных класса, хотя *вначале* земледельче-

ским трудом занята наибольшая часть общества *. Благодаря времени и опыту этот труд настолько совершенствуется, что земля становится способной прокормить гораздо больше людей, чем число тех, кто непосредственно занят ее обработкой, или тех, кто доставляет первым наиболее необходимые товары.

Если эти лишние руки применяются к более изысканным ремеслам, называемым обычно производством предметов *роскоши*, то они увеличивают благосостояние государства, обеспечивая многим гражданам возможность доставлять себе такие удовольствия, каких они иначе не знали бы. Но нельзя ли употребить эти лишние руки на что-нибудь иное? Разве государь не может потребовать их для себя и дать им работу во флоте и в армии, чтобы расширить границы государства и распространить его влияние на отдаленные народы? Несомненно, что, чем меньше желаний и потребностей у землевладельцев и землепашцев, тем меньше им нужно рабочих рук; а следовательно, излишек земледельческих продуктов, вместо того чтобы обогащать купцов и ремесленников, может идти на содержание гораздо более значительного флота и армии, чем тогда, когда требуется большое количество ремесел для обеспечения роскоши частных лиц. Здесь могущество государства и благосостояние подданных оказываются как бы противостоящими друг другу. Государство достигает наибольшего могущества тогда, когда все лишние руки находятся в его распоряжении; между тем удобства и комфорт частных лиц требуют, чтобы эти руки служили удовлетворению их нужд. Следовательно, государство может быть удовлетворено только в ущерб частным лицам, и наоборот. Как честолюбие государя ограничивает роскошь частных лиц, так и роскошь частных лиц уменьшает могущество государя и сдерживает его честолюбие.

Это рассуждение не простая химера; оно основано на истории и опыте. Спартанская республика была, несомнен-

* Г-н Мелон в своем политическом эссе о торговле утверждает, что даже сейчас, если вы разделите население Франции на двадцать частей, шестнадцать из них придется на работников или крестьян, только две — на ремесленников, одна — на тех, кто относится к юриспруденции, церкви и армии, и одна — на купцов, финансистов и буржуазию. Этот расчет наверняка очень далек от истины. Во Франции, Англии и вообще в большинстве мест Европы половина населения живет в городах, и даже среди деревенских жителей очень много ремесленников, возможно, больше трети¹¹⁸.

но, гораздо более могущественна, чем любое современное государство, обладающее таким же количеством населения; этим превосходством она была всецело обязана отсутствию торговли и роскоши. Илоты работали, спартиаты были солдатами или господами. Очевидно, что труд илотов не мог бы содержать такого большого числа спартиатов, если бы последние вели спокойный и изнеженный образ жизни и давали работу большому числу торговых и промышленных предприятий. То же самое можно заметить и в истории Рима. Вообще во всей древней истории замечательно то, что самые маленькие республики создавали и содержали более значительные армии, чем в настоящее время могут содержать государства с вдвое большим количеством народонаселения. Считают, что у всех наций Европы отношение количества солдат к населению не превышает одного процента. А между тем мы читаем, что один город Рим со своей крошечной территорией в первые времена республики выставил против латинян и содержал десять легионов. Афины, все владения которых едва ли занимали больше пространства, чем Йоркшир, отправили в Сицилию экспедицию почти в сорок тысяч человек *. Дионисий Старший содержал, по преданию, постоянную армию из ста тысяч пехотинцев и десяти тысяч всадников да сверх того значительный флот в четыреста кораблей **; между тем его владения ограничивались городом Сиракузами, приблизительно третьей частью Сицилии и несколькими портами и крепостями по берегам Италии и Иллирии. Правда, во время войны древние армии жили большей частью грабежом; но разве враг не грабил в свою очередь? Это был наиболее разорительный способ взимания налогов, какой только можно придумать. Итак, единственно вероятной причиной превосходства древних государств над современными в смысле могущества представляется отсутствие в первых торговли и роскоши. Труд земледельцев содержал небольшое число ремесленников, следовательно, он мог прокормить большее количество солдат. Ливий говорит, что в его время Рим лишь с большими усилиями мог бы выставить такую крупную армию, какую он в первое время своего существования выслал против галлов и лати-

* *Thucydides*, lib. VII¹¹⁹, 75.

** *Diod. Sic.*, II¹²⁰, 5. Я думаю, что это сообщение не вполне надежно, не говоря хуже, и главным образом потому, что его армия состояла не из граждан, но из наемников.

нян *. Солдат, которые во времена Камилла боролись за свободу и господство, в царствование Августа заменили музыканты, художники, повара, актеры и портные; и если бы землю обрабатывали одинаково хорошо в обе эпохи, то она, очевидно, могла бы содержать такое же количество солдат, сколько содержала людей, занятых указанными профессиями. Эти профессии в последний период ничего не прибавили к предметам, безусловно необходимым для жизни, по сравнению с первым.

Здесь естественно спросить себя, не могут ли государи возвратиться к принципам древней политики и позаботиться в данном отношении больше о своей собственной выгоде, чем о благосостоянии своих подданных? Я отвечаю, что это кажется мне почти невозможным, потому что древняя политика была насильственна и противоречила естественному и обычному ходу вещей. Известно, посредством каких своеобразных законов осуществлялось управление Спартой; известно, что все те, кто изучал проявления человеческой природы в других странах и в другие времена, справедливо рассматривали эту республику как чудо. Если бы свидетельство истории было менее положительно и твердо, то такая система правления показалась бы нам чистой выдумкой или философской фантазией, совершенно неосуществимой на практике. Хотя римская республика и другие древние республики были основаны на несколько более естественных принципах, потребовалось необычайное стечение обстоятельств, чтобы они смогли взять на себя такое тяжелое бремя. Эти государства были свободны, их территория была мала; то была эпоха непрерывных войн, и все их соседи никогда не слагали оружия. Свобода естественно создает пламенный патриотизм, в особенности в небольших государствах, и этот патриотизм, этот *amor patriae*¹²² должен усиливаться в такую эпоху, когда государство (*public*) живет в постоянной тревоге и граждане вынуждены во имя его защиты ежеминутно подвергать себя величайшим опасностям. Ряд непрерывных войн делает из каждого гражданина солдата; он в свою очередь вступает в войско и во время службы почти всецело содержит себя сам. Эта служба, без сомнения, равна тяжелому налогу, но такой налог необременителен для народа, который привычен к оружию, сражается более ради славы и мести, чем ради платы, и так же мало знаком

* *Titi Livii* lib. VII, cap. 25. «Adeo in quae laboramus,—говорит он,—sola crevimus, divitias luxuriemque»¹²¹.

с удовольствиями, как с барышом и трудолюбием *. Я не говорю уже о далеко простиравшемся равенстве имуществ, которое господствовало в древних республиках, где каждое поле, принадлежавшее отдельному собственнику, могло прокормить целую семью и где, следовательно, количество граждан могло быть очень велико даже при отсутствии торговли и промышленности.

Однако, хотя у свободного и очень воинственного народа отсутствие торговли и промышленности может *иногда* иметь своим единственным следствием увеличение могущества государства, при обыкновенном течении человеческих дел оно приводит к противоположному результату. Государь должен брать людей такими, каковы они есть, и не может стремиться к насильственному преобразованию их принципов и приемов мышления. Нужен длинный период времени и известные обстоятельства и события, чтобы произвести эти великие революции, так глубоко меняющие характер человеческой деятельности. Мало того, чем менее естественны те принципы, на которые опирается данное общество, тем труднее законодателю повысить культурный уровень этого общества. Он поступит наиболее целесообразно, если, подчинившись господствующей склонности людей, станет производить все те улучшения, которые общество способно воспринять. А при естественном ходе вещей промышленность, ремесла и торговля увеличивают как могущество государя, так и благосостояние подданных, и политика, которая усиливает государство, обездоливая частных лиц, есть политика насилия.

* В более ранние времена римляне жили в состоянии непрекращающейся войны со всеми своими соседями и в старолатинском слово *hostis* означало одновременно «враг» и «чужестранец». Это отмечено Цицероном, но он приписывал это гуманизму своих предков, которые смягчали, насколько возможно, свое отношение (*denomination*) к врагам, называя их тем же именем, которое обозначало чужестранца (*De Off.*, lib. I, 12). Однако гораздо более вероятно, учитывая нравы того времени, что свирепость этих людей была настолько велика, что заставляла их смотреть на всех чужестранцев как на врагов и называть их одним и тем же именем. Кроме того, несовместимо с наиболее общими принципами политики и природы, чтобы какое-нибудь государство дружески относилось к своим открытым врагам или сохраняло такие чувства к ним, какие римский оратор хотел бы приписать своим предкам. Не говоря уже о том, что ранние римляне на деле промышляли пиратством, о чем мы узнаем из их первых переговоров с Карфагеном, содержание которых передано Полибием (lib. 3), и поэтому, подобно салеysким и алжирским пиратам, действительно находились в состоянии войны с большинством наций и чужестранец был для них почти тем же самым, что и враг ¹²³.

Несколько новых соображений, выясняющих последствия лени и невежества, лучше всего могут доказать это.

В стране, где нет ни мануфактур, ни механических производств, большинство людей, естественно, должно заниматься земледелием, и если их мастерство и трудолюбие увеличиваются, то их труд должен давать значительный излишек сверх того, что необходимо для их собственного пропитания. Ясно, что у них нет никакого искушения увеличивать свое трудолюбие и мастерство, поскольку они не имеют возможности обменивать производимый ими излишек на предметы, способные доставлять им удовольствия или удовлетворять их тщеславие. Ими, естественно, овладевает беспечность; большая часть земли остается невозделанной, а то, что обработано, вследствие лени и нерадивости земледельцев далеко не дает максимума того, что может произвести. Если вдруг крайне необходимо привлечь большое число лиц на службу государства, то труд народа не даст того излишка, который понадобится для пропитания данных лиц. Земледелец не может сразу увеличить свое прилежание и свое мастерство. Необработанные поля могут быть возделаны не ранее, как по истечении нескольких лет. В течение этого времени армия должна или совершать насильственные и неожиданные захваты, или разбежаться вследствие недостатка съестных припасов. От такого народа нельзя ожидать ни правильного наступления, ни правильной обороны: его солдаты столь же невежественны и неискусны, как и его земледельцы и люди, занятые в промышленности.

Все на свете приобретается посредством труда, и наши аффекты суть единственная причина труда¹²⁴. Когда у нации есть в изобилии мануфактуры и механические ремесла, то земледельцы и фермеры изучают земледелие как науку и удваивают свое трудолюбие и прилежание. Излишек, получающийся от их труда, не пропадает; он обменивается на те продукты мануфактур, которые теперь требуются для обеспечения людям роскоши. Таким образом, земля доставляет гораздо большее количество предметов, нужных для жизни, чем их необходимо для удовлетворения потребностей самих земледельцев. В мирное время этот излишек идет на содержание тех, кто занят в промышленности, и тех, кто занимается свободными искусствами. Но государство легко может обратить известное число людей, занятых в промышленности, в солдат и употребить на их содержание тот излишек, который получается от труда фермеров. Такой

порядок мы и наблюдаем во всех цивилизованных государствах. Что происходит, когда государь набирает армию? Он накладывает новый налог; этот налог принуждает население отказаться от всего, что не безусловно необходимо для существования. Те, кто был занят производством менее необходимых товаров, должны или вступить в войско, или обращаться к земледелию; в последнем случае они заставляют известное число земледельцев за недостатком работы сделаться солдатами. И, рассматривая вопрос с отвлеченной точки зрения, приходится сказать, что люди, занятые в промышленности, увеличивают могущество государства лишь постольку, поскольку они накапливают известное количество труда, притом такого труда, которым государство может воспользоваться, никого не лишая предметов первой необходимости. Следовательно, чем значительнее излишек труда сверх того, что безусловно необходимо для существования, тем могущественнее государство, потому что лица, занятые этим трудом, легко могут быть привлечены на общественную службу. Государство, лишенное мануфактур, может содержать такое же количество рабочих рук, но количество и характер производимого в нем труда будут иными; в данном случае весь труд будет обращен на производство предметов первой необходимости, которое совсем или почти совсем не допускает сокращения.

Таким образом, могущество государя и благосостояние общества с точки зрения торговли и мануфактуры в значительной мере взаимосвязаны. Обязывать земледельца истощать свои силы, дабы извлечь из земли больше, чем необходимо для его семьи и для него самого,— это насильственная и в большинстве случаев неосуществимая система. Дайте ему продукцию мануфактур, и он сам начнет работать больше. Впоследствии вам легко будет отобрать у него часть его излишнего труда и употребить ее на нужды государства, не вознаграждая его обычной платой. Вследствие привычки к усиленному труду это покажется ему менее обременительным, чем если бы вы без всякого вознаграждения принудили его внезапно увеличить количество труда. То же самое можно сказать и об остальных членах государства. Чем значительнее запас (stock) труда во всех его видах, тем значительнее та часть его, которую можно вычестить из общей суммы, не произведя тем самым чувствительной перемены.

Государственное хранилище зерна, суконный и оружейный склад — вот в чем состоит действительное богат-

ство и сила государства. Торговля и промышленность представляют собой в сущности не что иное, как запас труда, который в мирное время служит удовлетворению нужд и желаний отдельных лиц, а в минуту государственных трудностей может быть частично употреблен на государственные нужды. Если бы мы могли превратить каждый город в укрепленный лагерь и в каждую грудь вдохнуть столько воинственности и патриотизма, чтобы каждый гражданин был готов перенести ради государства самые суровые лишения, то одни эти аффекты ныне, как и в древние времена, в достаточной степени поощряли бы трудолюбие и поддерживали общество. Тогда было бы выгодно изгнать, как это делают в лагерях, роскошь и изнеженность жизни и путем ограничений в пище и одежде достигнуть того, чтобы съестных припасов и провианта хватало на более продолжительное время, чем если бы армию без пользы обременяло большое число наемников. Но так как эти принципы идут уж слишком вразрез с частными интересами и так как их слишком трудно поддерживать, то деятельность людей приходится направлять при помощи других аффектов: их приходится воодушевлять духом алчности и стяжательства, стремления к роскоши и удовольствию. В этом случае лагерь оказывается наполнен множеством ненужных людей, но зато и припасы стекаются в него соответственно в большем количестве. Следовательно, соразмерность в целом постоянно оказывается соблюдена, и так как естественные склонности человеческого духа получают более полное удовлетворение, то как отдельные лица, так и государство находят выгодным для себя придерживаться этих принципов.

Тот же метод рассуждения дает нам возможность доказать выгодность *внешней* торговли в смысле увеличения могущества государства, равно как и богатств и благосостояния подданных. Она умножает запас народного труда, и государь может известную часть этого запаса, какую сочтет необходимой, употребить на государственные нужды. При помощи ввоза внешняя торговля доставляет материалы для новых мануфактур, а при помощи вывоза обеспечивает производство некоторых товаров, которые не могут быть целиком потреблены внутри страны. Словом, страна с развитым ввозом и вывозом должна обладать большей промышленностью, и притом направленной на изготовление предметов роскоши и изящества, чем страна, которая довольствуется

своими отечественными продуктами; следовательно, первая могущественнее и вместе с тем богаче и счастливее второй. Отдельные лица испытывают благодетельные последствия этого торгового оборота, поскольку он дает им возможность удовлетворять свои склонности и желания. Государство также получает от него выгоду, потому что в стране накапливается большой запас труда, который в случае надобности может быть употреблен на государственные нужды, иными словами, потому что в стране имеется большее количество рабочих рук, которые можно обратить на службу государства, никого не лишая при этом ни предметов первой необходимости, ни даже главных удовольствий жизни.

Если мы обратимся к истории, то увидим, что у большинства наций внешняя торговля предшествовала всякому улучшению отечественного производства и создавала роскошь. Мы более склонны пользоваться иностранными товарами, которые тотчас могут быть употреблены в дело и совершенно новы для нас, чем производить улучшения в отечественном производстве, что всегда требует продолжительного времени и никогда не возбуждает интереса как нечто новое. Точно так же очень выгодно все то, что излишне для страны и не имеет в ней ценности, вывозить в чужие страны, почва или климат которых не благоприятствуют производству данного рода. Таким образом люди знакомятся с *удовольствиями* роскоши и *выгодами* торговли, а *утонченность вкуса* и *трудолюбие*, будучи раз пробуждены, уже беспрестанно поощряют их к новым усовершенствованиям во всех отраслях внутренней и внешней торговли. И это, быть может, есть главная выгода, какую приносит торговля с иностранцами. Она пробуждает людей от лени и, доставляя наиболее состоятельной и жизнерадостной части населения предметы роскоши, о которых люди раньше никогда не думали, вызывает в них стремление к более утонченному образу жизни, чем тот, какой вели их предки. В то же время те немногие купцы, которые владеют секретами ввоза и вывоза, получают значительные барыши и, становясь по богатству соперниками старой знати, заставляют других отважных людей в свою очередь вступать в соперничество с ними в области торговли. Благодаря подражанию это искусство быстро распространяется, между тем как национальные мануфактуры стараются сравняться в своих улучшениях с иностранными и довести всякий отечественный продукт до наивысшей из возможных степеней

совершенства. В их искусных руках сталь и железо становятся равны золоту и рубинам Индии.

Когда деятельность общества становится такой, нация может утратить даже значительную часть своей внешней торговли, и все-таки она останется великой и могущественной нацией. Если иностранцы перестают покупать один из наших товаров, мы должны перестать затрачивать на него свой труд. Те же руки обратятся к улучшениям в какой-нибудь иной области производства, продуктов которой, быть может, недостает нам самим. Они всегда будут находить материал для обработки, пока каждый богатый человек в стране не станет владеть таким большим количеством отечественных продуктов, и притом столь совершенных, как он желал бы, а этого, наверное, никогда не случится. Китай является одной из наиболее процветающих империй мира, хотя он осуществляет весьма незначительную торговлю за пределами своей территории.

Надеюсь, не сочтут излишним отступлением, если я замечу, что, насколько выгодна многочисленность механических ремесел, настолько же важно, чтобы продукты этих ремесел распределялись между наибольшим количеством лиц. Существование слишком большого неравенства между гражданами ослабляет государство. Всякий человек должен быть вознагражден за свой труд по возможности полным обладанием всеми предметами первой необходимости и известным количеством удовольствий. Никто не будет сомневаться, что подобное равенство вполне соответствует природе человека и гораздо меньше умаляет *счастье* богатого человека, чем увеличивает счастье бедняка. Оно увеличивает также *могущество государства* и заставляет граждан охотнее платить чрезвычайные подати и налоги. Когда богатства сосредоточены в руках немногих лиц, то эта небольшая группа должна вносить очень крупные суммы на удовлетворение государственных потребностей, но когда богатства распределены среди большого количества людей, то на плечи каждого ложится нетяжелое бремя и налоги не производят чувствительных изменений в образе жизни каждого отдельного человека.

Прибавим, что если богатства находятся в немногих руках, то собственники присваивают себе всю власть в стране и без труда могут сговориться о том, чтобы возложить все бремя на бедноту, а это новое притеснение окончательно отнимает у последней всякую охоту трудиться.

В данном отношении Англия обладает великим преимуществом как перед всеми современными нациями мира, так и перед теми, о которых упоминает история. Правда, во внешней торговле англичанам причиняет известный ущерб дороговизна труда, которая является результатом отчасти богатства ремесленников, отчасти изобилия денег. Но так как внешняя торговля не есть важнейшая сторона народной жизни, то ее невозможно сравнивать со счастьем стольких миллионов людей. И если бы англичане не имели никакого другого основания любить ту свободную систему правления, при которой они живут, то было бы достаточно одной этой причины. Нищета простого народа — естественное, пожалуй даже неизбежное, следствие абсолютной монархии; но, с другой стороны, я сомневаюсь, чтобы богатство народа было неизбежным следствием свободы. Чтобы привести к такому результату, свобода должна найти поддержку в известных событиях и в известном образе мыслей. Лорд Бэкон приписывает те значительные выгоды, которые англичане извлекли из своих войн с Францией, главным образом большему благосостоянию и довольству простого народа в Англии; между тем система правления в обоих королевствах была в эту эпоху почти одинаковой. Когда земледельцы и ремесленники привыкли работать за малую плату и сохранять для себя лишь ничтожную часть продуктов своего труда, то им даже при свободной системе правления трудно улучшить свое положение или сговориться насчет увеличения платы. Но даже когда они привыкли к более зажиточному образу жизни, богатые люди при деспотической системе правления без труда могут сплотиться против *них* и возложить на их плечи все бремя налогов.

Может быть, покажется странным, если я скажу, что нищета простого народа во Франции, Италии и Испании обязана своим существованием в известной степени природному богатству указанных стран и их благодатному климату; между тем нетрудно доказать правильность этого парадокса. В стране, обладающей такой превосходной почвой, как почва южных территорий, земледелие не представляет больших трудностей, и один человек может там с парой жалких клыч обработать за лето столько земли, сколько ему нужно для уплаты собственнику довольно высокой аренды. Все искусство фермера состоит в том, чтобы, когда почва истощена, оставлять землю на год под паром; тепло солнца и температура воздуха

возвращают ей плодородие. Итак, эти бедные крестьяне в награду за свой труд не требуют ничего, кроме того, что необходимо для их существования. У них нет ни капитала (stock), ни богатств, которые побуждали бы их желать большего, и в то же время они постоянно находятся в зависимости от собственника, который не заключает с ними контрактов об использовании земли и не боится, что она окажется истощена из-за дурных приемов обработки. В Англии почва богата, но груба, ее приходится возделывать с большими издержками, и она дает ничтожный урожай, если не обработана старательно и таким способом, который приносит полную прибыль только по истечении многих лет. Следовательно, в Англии фермер должен обладать значительным капиталом и арендовать землю продолжительное время, что и дает ему соответствующую прибыль. Прекрасные виноградники Шампани и Бургундии, которые часто приносят собственнику почти пять фунтов с акра, обрабатываются крестьянами, едва добывающими себе на хлеб; все дело в том, что эти крестьяне не нуждаются ни в каком другом капитале, кроме своих рук и рабочих орудий, которые они могут купить за двадцать шиллингов. Положение фермеров в этих провинциях в общем лучше, но лучше всего из всех лиц, занимающихся земледельческим трудом, живет скотоводам. Причина здесь та же. Прибыль человека должна быть пропорциональна его издержкам и риску. Когда такое большое число бедных тружеников, какое составляют крестьяне и фермеры, находится в очень жалком положении, то вся остальная часть общества должна соучаствовать в их нищете, какова бы ни была система правления данной нации — монархическая или же республиканская.

То же самое можно сказать и относительно общей истории человечества. Почему ни один из народов, обитающих между тропиками, никогда не сумел создать никакого искусства, никакой техники, ни даже достигнуть благоустройства в правлении или дисциплины в армии, тогда как лишь немногие из народов умеренного пояса совершенно лишены этих преимуществ? Одна из причин данного явления заключается, без сомнения, в жаре и постоянстве погоды тропического пояса, которые делают одежду и жилище менее нужными для человека и таким образом отчасти устраняют необходимость — этот великий стимул трудолюбия и изобретения. *Curis acuiens mortalia corda*¹²⁵. Я не говорю уже о том, что, чем меньше у нации товаров и имущества такого рода, тем менее у нее поводов к внутренним раздорам и,

следовательно, тем менее она нуждается в благоустроенной полиции или регулярной власти для своей защиты и обороны против внешних или внутренних врагов.

О ПЕРВОНАЧАЛЬНОМ ДОГОВОРЕ ¹²⁶

Поскольку в нынешний век ни одна партия не может поддержать свое существование без философской, или отвлеченной, системы принципов, приложенной к ее политической, или практической, системе, то мы соответственно обнаруживаем, что каждая фракция, на которые разделена наша страна, воздвигла упомянутое выше сооружение, чтобы защитить и прикрыть ту схему действий, которую она осуществляет. Так как люди обычно являются очень неумелыми строителями, особенно в этих отвлеченных областях, да еще когда их побуждает партийное рвение, то естественно представить себе, что их сооружение должно быть несколько бесформенным и нести на себе явные следы того неистовства и спешки, с которыми его воздвигали. Одна партия, выводя происхождение правительства от *Бога*, пытается превратить его в нечто столь священное и ненарушимое, что, каким бы деспотическим оно ни было, готова считать чуть ли не святотатством попытки затронуть или посягнуть на него в наималейшем вопросе. Другая партия, основывая правительство целиком на согласии *народа*, предполагает, что существует своего рода *первоначальный договор*, посредством которого подданные, не выражая этого в словах, оставили за собой право оказывать сопротивление своему государю, когда они сочтут, что их слишком подавляет та власть, которую они для определенных целей добровольно доверили ему. Таковы отвлеченные принципы двух указанных партий, и таковы также практические последствия, вытекающие из них.

Я осмелюсь утверждать, что обе эти системы отвлеченных принципов справедливы, хотя не в том смысле, какой вкладывают в них сами партии. И обе схемы практических последствий разумны, хотя не в тех крайних значениях, до которых каждая партия в пику другой обычно пыталась их довести.

То, что *Божество* является первым создателем всего [института] правительственной власти, никогда не будут отрицать те, кто признает существование всеобщего провидения и допускает, что все события во вселенной происходят в соответствии с единым предначертанием и направ-

лены на мудрые цели. Так как человеческий род не может существовать, по крайней мере в каком-либо спокойном или безопасном государстве, без защиты правительства, то несомненно, что этот институт должен был быть предусмотрен тем благодетельным существом, которое заботится о благе всех своих созданий. И так как правительственная власть действительно имеет место во всех странах и во все времена, то мы можем заключить с еще большей уверенностью, что она была задумана тем всеведущим существом, которое никогда нельзя обмануть каким-либо событием или действием. Но поскольку указанное существо создало эту власть не посредством какого-то особого или чудесного вмешательства, а посредством своего скрытого и всемогущего воздействия, то монарх, строго говоря, не может быть назван его наместником, разве только можно сказать, что любая власть или сила, поскольку она исходит от него, действует с его дозволения. Что бы фактически ни происходило, это включено в общее предначертание или замысел провидения; и вследствие этого самый великий и самый законный монарх имеет не больше оснований претендовать на особую священность или неприкосновенную власть, чем ничтожный правитель, узурпатор или даже разбойник и пират. Тот же божественный распорядитель, который во имя мудрых целей облек какого-нибудь Тита или Траяна властью¹²⁷, предоставил также власть для целей, без сомнения, столь же мудрых, хотя и неизвестных, какому-либо Борджиа или Ангрия. Те же причины, которые породили суверенную власть в каждом государстве, установили в нем подобным же образом все сферы полномочий вплоть до мельчайших и всю юрисдикцию. Поэтому констебль в не меньшей степени, чем король, действует по божественному внушению и обладает неоспоримым правом.

Когда мы примем во внимание то обстоятельство, что по своей физической силе и даже по умственным способностям и задаткам, пока они не развиты образованием, все люди почти одинаковы, мы должны будем неизбежно допустить, что вначале ничто, кроме их собственного согласия, не могло объединить их и подчинить какой-либо власти. Если мы проследим зарождение правительственной власти до ее первоначального возникновения в лесах и пустынях, то народ окажется источником всей власти и законодательства; он добровольно во имя мира и порядка отказался от своей естественной свободы и принял законы от равного себе соплеменника. Условия,

на которых люди были готовы подчиниться, либо были ясно изложены, либо казались столь ясными и очевидными, что сочли совершенно излишним их излагать. В таком случае, если именно это имеется в виду под *первоначальным договором*, нельзя отрицать того, что весь [институт] правительственной власти сначала был основан на договоре и что самые первые грубые объединения людей складывались главным образом на основе этого принципа. Напрасно задавать нам вопрос, в каких документах записана эта хартия наших свобод. Она была записана не на пергаменте и даже не на листьях или коре деревьев. Она возникла до письменности и всех других цивилизованных искусств жизни. Но мы легко прослеживаем ее в природе человека и в том равенстве или же в том приближении к равенству¹²⁸, которые мы находим среди всех отдельных представителей этого рода. Та сила, которая сейчас господствует и которая основана на флотах и армиях, является чисто политической и происходит от власти, она есть следствие установленного правительства. Естественная сила человека заключается только в крепости его мускулов и твердости его мужества; она никогда не смогла бы подчинить массы командованию одного лица. Ничто, кроме собственного согласия людей и ощущения ими преимуществ, вытекающих из мира и порядка, не могло бы произвести такого воздействия.

Все же даже это согласие долго было весьма неполным и не могло служить основой регулярного управления. Вождь, который, вероятно, приобрел свое влияние во время ведения войны, правил больше при помощи убеждения, чем посредством приказов; и, пока он не смог обратиться к применению силы, чтобы усмирить непокорных и непослушных, едва ли можно было сказать, что общество достигло состояния гражданского правления. Очевидно, что никакого договора или соглашения об общем подчинении не было заключено специально: эта мысль была вне сферы понимания дикарей; каждое проявление власти вождя должно было быть частным, и его вызывали требования текущего момента. Реальная польза, извлекавшаяся из вмешательства вождя, делала проявления его власти с каждым днем все более частыми; и их частота постепенно выработала у людей привычное и, если вам угодно так называть его, добровольное, а вследствие этого непрочное молчаливое подчинение¹²⁹.

Но философы, которые избрали себе партию (если это не будет противоречием в выражениях), не удовлетворены

этими уступками. Они утверждают не только, что правительство в его самом раннем возрасте возникло из согласия или, скорее, из добровольного подчинения народа, но что даже сейчас, когда оно достигло своей полной зрелости, оно покоится только на указанном фундаменте. Они утверждают, что все люди все же рождаются равными и не обязаны зависеть от какого-либо монарха или правительства, если не связаны обязательствами и нерушимостью *обещания*. А так как ни один человек не откажется от преимуществ своей врожденной свободы и не подчинит себя воле другого, не получив чего-либо равного этому взамен, то указанное обещание всегда расценивается как условное и не налагает на человека никаких обязательств, если он не получает правосудия и защиты от своего государя. Государь взамен обещает ему данные преимущества; и если он их не предоставляет, то со своей стороны нарушает статьи и соглашения и тем самым освобождает своего подданного от всех обязательств верноподданства. Такова, по мнению указанных философов, основа власти каждого правительства; и таково право на оказание сопротивления, которым обладает каждый подданный.

Но если бы эти мыслители взглянули пошире на мир, они бы не увидели в нем ничего, что хоть в малейшей степени соответствует их идеям или может гарантировать осуществление столь изящной и глубокомысленной системы. Наоборот, мы видим всюду монархов, которые объявляют подданных своей собственностью и утверждают свое независимое право на господство, основанное на завоевании или праве наследования. Мы всюду видим также подданных, которые признают за своим государем это право и считают, что они с самого рождения связаны обязательством подчиняться определенному государю так же, как они связаны узами почитания и долга с определенными родителями. Эти отношения всегда понимаются как одинаково не зависящие от нашего согласия в Персии и Китае, во Франции и Испании и даже в Голландии и Англии — всюду, где бы ни насаждались вышеупомянутые доктрины. Послушание или подчинение становится таким обычным, что большинство людей никогда не спрашивают о его происхождении или причине больше, чем о принципе тяготения, противодействия или о самых универсальных законах природы. Если же любопытство когда-либо затронет их, то, как только они узнают, что они сами и их предки в течение нескольких столетий или с незапамятных времен были подданными такой-то формы правления или такой-то [королевской]

фамилии, они немедленно подчинятся и признают свое обязательство сохранять верноподданство. Если бы в большинстве стран мира вы вздумали проповедовать, что политические отношения полностью основаны на добровольном согласии или взаимном обязательстве, местный правитель вскоре посадил бы вас в тюрьму как мятежника за ослабление уз подчинения, если ваши собственные друзья раньше этого не упрячут вас в сумасшедший дом за высказывание подобных абсурдных идей. Было бы странно, если бы умственный акт, который, как полагают, должен был совершить каждый человек, и притом уже после того, как он научился также пользоваться разумом, ибо в противном случае этот акт не имел бы силы,—если бы этот акт, повторяю я, был столь неизвестен им всем, что на всей земле едва ли остались какие-либо его следы или воспоминания о нем.

Но говорят, что договор, на котором основано любое правительство, является *первоначальным договором*, и, следовательно, можно предположить, что он слишком древен, чтобы о нем знало современное поколение. Если здесь имеют в виду то соглашение, в соответствии с которым дикари впервые собрались и объединили свои силы, то следует признать, что он существовал реально; но так как он столь древен и его забыли вследствие тысяч изменений правительств и тысячекратной смены монархов, то нельзя полагать, что он сохраняет в настоящее время какую-либо силу. Если бы нам пришлось сказать что-либо по этому вопросу, то мы должны были бы утверждать, что всякое конкретное правительство, являющееся законным и налагающее определенный долг верноподданства на своего подданного, было вначале основано на согласии и добровольном договоре. Но кроме того, что это означает согласие отцов связать своих детей даже в самых отдаленных поколениях (чего писатели-республиканцы никогда не допустят), кроме того, говорю я, это не оправдывается историей или опытом ни одной из стран в мире ни в один период ее существования.

Почти все правительства, которые существуют в настоящее время или о которых осталось какое-либо упоминание в истории, были первоначально основаны в результате или узурпации, или завоевания, или же сочетания того и другого без какой-либо видимости справедливого соглашения или добровольного подчинения народа. Когда искусный и смелый человек поставлен во главе войска или [политической] фракции (faction),

ему часто бывает легко, используя иногда насилие, а иногда фальшивые предлоги, установить свое господство над народом, в сто раз более многочисленным, чем сторонники этого человека. Он не допускает никакого открытого общения, которое позволило бы его врагам точно узнать число или силы его сторонников. Он не дает врагам времени сплотиться против него единым фронтом. Даже все те, кто является орудием его узурпации, могут желать его падения, но незнание ими намерений друг друга держит их в страхе и является единственной причиной его безопасности. Благодаря таким приемам было установлено много правительств; и в этом состоит весь *первоначальный договор*, которым они могут похвастаться.

Лик земли постоянно меняется из-за превращения маленьких королевств в большие империи, распада больших империй на маленькие королевства, создания колоний и миграции племен. Можно ли обнаружить во всех этих событиях что-либо иное, кроме применения силы и насилия? Где то взаимное согласие или добровольное объединение, о котором так много рассуждают?

Даже самый спокойный способ, которым какая-либо страна может получить в качестве господина иностранца,— путем брака или на основе завещания— не столь уж почетен для народа; он предполагает, что народом распоряжаются как приданым или наследством в соответствии с желанием или интересами правителей.

Но там, где сила не вмешивается и где происходят выборы, что такое, спрашивается, представляют собой эти выборы, столь превозносимые до небес? Это либо группировка нескольких великих людей, которые решают за всех и не допускают оппозиции, либо ярость массы, следующей за мятежным главарем, который, вероятно, неизвестен и десятку людей и обязан своим возвышением только собственной дерзости или кратковременному капризу своих друзей.

Имеют ли эти беспорядочные выборы, которые к тому же редко происходят, такой могущественный авторитет, что они должны быть единственной законной основой всех правительств и всякого верноподданства?

В реальной жизни нет ничего более ужасного, чем полный распад системы правления, который предоставляет массе свободу и делает определение или выбор нового строя зависящим от числа людей, которое почти приближается к численности всего народа (ибо никогда

это не дается полностью всему народу). Каждый мудрый человек желает тогда видеть военачальника, стоящего во главе мощной и послушной армии и способного быстро овладеть добычей и дать народу господина, которого сами люди оказались не способны избрать. Столь мало соответствует жизнь и реальность указанным философским понятиям!

Пусть строй, установившийся после *революции*, не вводит нас в заблуждение и не заставляет настолько полюбить философскую теорию происхождения правительства, чтобы мы вообразили, будто все другие чудовищны и неправильны. Даже само указанное событие далеко не соответствовало обсуждаемым утонченным идеям. Ведь при нем изменилось только право наследования и только королевская часть системы правления. И это изменение для почти десяти миллионов человек было определено только большинством в семьсот человек. Я не сомневаюсь, что основная масса этих десяти миллионов действительно охотно согласилась бы с этим решением, но было ли дело хоть в малейшей степени предоставлено их выбору? Не полагали ли справедливо с того момента, что оно уже решено, и не наказывали ли каждого, кто отказывался подчиниться новому государю? Каким другим способом можно было бы прийти к какому-либо решению или заключению по данному вопросу?

Афинская республика, я полагаю, была самой широкой демократией, о которой мы узнаем из истории. И все же, если мы произведем необходимое ограничение, исключив женщин, рабов и иностранцев, то обнаружим, что этот строй был вначале установлен, а любой закон принимался одной десятой от числа тех, кто был обязан оказывать ему повиновение, не говоря уже об островах и заморских владениях, которые афиняне объявили своими по праву завоевателя. И так как хорошо известно, что народные собрания в этом городе всегда отличались распушенностью и беспорядками, несмотря на существование учреждений и законов, которые должны были их пресекать, то насколько же более беспорядочными они должны оказаться, если они не образуют привычной системы правления, а шумно собираются после распада старого строя, чтобы создать новый! Насколько химерическими должны быть разговоры о выборе в таких условиях!

Ахейцы пользовались самой свободной и совершенной демократией во всей античности; и все же они приме-

няли силу, чтобы заставить некоторые полисы вступить в их союз, как мы узнаем у Полибия*.

В Англии Генрих IV и Генрих VII¹³⁰ фактически не имели никакого права на престол, кроме избрания их парламентом; однако они никогда не признавали этого, чтобы тем самым не ослабить своей власти. Было бы странно, если бы единственной реальной основой всей власти должно было быть согласие и обещание.

Напрасно стали бы утверждать, что все правительства первоначально основаны или должны быть основаны на народном согласии в той мере, в какой это допускается необходимостью человеческих дел. Это полностью соответствует моему утверждению. Я заявляю, что человеческие дела никогда не допустят такого согласия и в очень редких случаях допустят его видимость, но что узурпация или завоевание, т. е., попросту говоря, сила, упразднив прежние правительства, порождает почти все те новые, которые когда-либо были созданы в мире. Кроме того, я считаю, что в тех немногочисленных случаях, когда кажется, будто имело место согласие, оно было обычно таким нерегулярным, ограниченным или смешанным с обманом или насилием, что не могло иметь сколько-нибудь значительного авторитета.

В мои намерения не входит лишить согласие народа права называться единственным справедливым основанием правительства там, где оно имеет место. Безусловно, оно самое лучшее и самое священное из всех оснований. Я только утверждаю, что оно редко имело место в какой-либо степени и почти никогда в полном объеме. И вследствие этого необходимо допустить, что существует некоторая другая основа правительства¹³¹.

Если бы все люди обладали столь непоколебимым уважением к справедливости, что сами полностью воздерживались бы от притязаний на собственность других людей, они вечно оставались бы в состоянии полной свободы, не подчиняясь ни правителю, ни политическому обществу. Но это такое состояние совершенства, к которому, как справедливо считают, человеческая природа не способна. Опять же, если бы все люди обладали столь совершенным пониманием, что всегда знали бы свои интересы, им не надо было бы подчиняться никакой форме правления, кроме той, которая была бы создана по соглашению и тщательно обсуждена каждым членом общества. Но это состояние совершенства также слишком

* Lib. II, cap. 38.

высоко для человеческой природы. Разум, история и опыт показывают нам, что все политические общества имеют происхождение, весьма далекое от правильности и упорядоченности; и если бы надо было выбрать такой период времени, когда согласие народа менее всего принималось во внимание в делах общества, то это происходило бы как раз в момент установления нового строя. При укрепившемся строе его стремления часто принимаются во внимание, но во время яростных пароксизмов революций, завоеваний и потрясений общества спор обычно решает военная сила или политическая хитрость.

Когда создана новая система правления, люди обычно недовольны ею, каким бы путем она ни создавалась, и подчиняются ей больше из-за страха и по необходимости, чем из-за какого-либо представления о преданности или нравственного обязательства. Монарх бдителен и ревностен и должен быть постоянно настороже, имея в виду какое-либо восстание или хотя бы намек на него. Время постепенно устраняет все эти трудности и приучает народ уважать в качестве своих законных или прирожденных (native) государей то семейство, членов которого он сначала считал узурпаторами или чужеземными завоевателями. Чтобы обосновать указанное мнение, не прибегают к каким-либо понятиям добровольного согласия или обещания, которого, как известно, в данном случае никогда не ожидали и не требовали. Первоначальный строй был установлен посредством насилия, и ему подчинялись в силу необходимости. Сменившее его правительство также опирается на власть, и народ подчиняется ему не потому, что имеет право выбора, но потому, что исходит из обязательства. Он не воображает, будто его согласие дает государю право. Но он охотно дает такое согласие, ибо думает, что вследствие долгого срока владения государь приобрел право независимо от выбора или склонности народа.

Если скажут, что, живя под властью какого-либо монарха, от которого можно уйти, каждый человек дал свое *молчаливое* согласие на его власть и обещал ему повиновение, то на это можно ответить, что такое подразумеваемое согласие может иметь место только в том случае, если человек воображает, будто решение зависит от его выбора. Но если он думает (как думают все люди, которые рождаются под властью существующего правительства), что от рождения обязан сохранять верноподданство определенному монарху или определенной форме правления, то было бы абсурдно подразумевать какое-то согласие или выбор,

которые он в этом случае открыто отвергает и не признает.

Можем ли мы всерьез говорить, что бедный крестьянин или ремесленник имеет право свободно покинуть свою страну, когда он не знает иностранного языка и чужих обычаев и перебивается со дня на день с помощью небольшого заработка, который у него есть? Мы можем в равной степени утверждать, что человек, оставаясь на корабле, свободно соглашается с властью его хозяина, хотя его принесли на борт спящим и ему придется прыгнуть в океан и погибнуть, как только он решится его покинуть.

А что, если монарх запрещает своим подданным покидать свои владения, как было, например, во времена Тиберия, когда считалось, что римский патриций совершал преступление, если он пытался бежать к парфянам, чтобы избежать тирании этого императора? * Или как было у древних московитов, когда они запрещали всякие путешествия под страхом смерти? И если бы какой-либо монарх заметил, что многие из его подданных охвачены лихорадкой переселения в иностранные государства, он, без сомнения, вполне разумно и оправданно задержал бы их, чтобы предотвратить обезлюдение собственного королевства. Потерял ли бы он право на верноподданнические чувства всех своих подданных из-за этого мудрого и разумного закона? Однако в данном случае, безусловно, свобода выбора была бы у его подданных отобрана.

Группа людей, которая задумает покинуть свою родину, чтобы заселить какой-нибудь необитаемый район, может мечтать о том, что они вновь обретут свою природную свободу; но они вскоре обнаружат, что их государь по-прежнему претендует на них и называет их своими подданными даже в местах их нового поселения. И в данном случае он лишь действует в соответствии с обычными представлениями человечества.

Самое подлинное *молчаливое* согласие этого рода, которое когда-либо наблюдается, имеет место, когда иностранец поселяется в какой-либо стране и заранее знакомится с монархом, правительством и законами, которым он должен будет подчиняться. Все же от него ожидают гораздо менее верноподданства, хотя оно у него и более добровольно, и на него менее полагаются, чем на верность подданного, рожденного в стране. Мало того, его прежний монарх все еще предъявляет претензии на него. И если он и не наказывает ренегата, когда захватит

* Tacit., Ann., VI, cap. 14.

его во время войны с поручением нового монарха, то его милосердие основывается не на гражданском праве, которое во всех странах осуждает такого пленника, а на согласии монархов, которые договорились об этой по-
блжке, чтобы предотвратить репрессалии.

Когда бы одно поколение людей сразу сходило со сцены, а на смену ему приходило другое, как происходит с шелковичными червями и бабочками, то новое поколение, если бы у него хватило ума избрать свое правительство, чего, конечно, от людей ждать нельзя, могло бы добровольно и по общему согласию установить собственную форму государственного устройства, не обращая внимания на законы или прецеденты, которые преобладали среди его предков. Но так как человеческое общество находится в постоянном движении и ежечасно один человек покидает мир, а другой вступает в него, то для сохранения устойчивости правления необходимо, чтобы люди нового поколения приспособились к установившемуся порядку и следовали примерно тем путем, который их отцы, идя по стопам своих отцов, проложили для них. Некоторые нововведения в силу необходимости должны иметь место в каждом человеческом учреждении, и они удачно осуществляются там, где просвещенный гений века направляет их к разуму, свободе и справедливости. Но ни один человек не имеет права делать насильственных нововведений; опасно пытаться вводить их даже при помощи законодательства; от них всегда можно ожидать больше зла, чем добра. И если история дает примеры противоположного характера, их не следует считать прецедентом; их надлежит рассматривать только как доказательства того, что наука о политике дает мало правил, которые не допускали бы некоторых исключений и ни в каком случае не подпадали бы под воздействие удачи или случая. Насильственные нововведения в эпоху царствования Генриха VIII осуществлялись по настоянию властного монарха, поддерживаемого видимостью законодательной власти; нововведения в эпоху царствования Карла I имели своей питательной средой раздоры и фанатизм; и все они в конце концов оказались удачными. Но даже первые были в течение долгого времени источником многочисленных беспорядков и еще более многочисленных опасностей, а если измерять верноподданство исходя из последних, то в человеческом обществе должна была бы воцариться полная анархия и для каждого правительства сразу наступил бы последний период существования¹³².

Предположим, что узурпатор, изгнав своего законного монарха и королевскую семью, установил в какой-либо стране свою власть на десять — двенадцать лет и сохранил настолько строгую дисциплину в войсках и настолько правильную диспозицию в своих гарнизонах, что не было бы поднято ни одного восстания и даже не было бы слышно ропота против его правления. Можно ли утверждать, что народ, который в глубине души питает отвращение к его измене, молчаливо дал согласие на его власть и обет верноподданства просто потому, что в силу необходимости живет под его властью? Предположим теперь, что прежний монарх восстановлен на троне при помощи армии, которую он набрал в чужих странах; подданные принимают его с радостью и ликованием и ясно показывают, с какой неохотой они подчинялись какому-то иному игу. Я могу теперь спросить: на каком основании покоится право монарха? Безусловно, не на народном согласии, ведь, хотя народ охотно подчиняется его власти, подданные никогда не воображают, что их согласие сделало его монархом. Они согласны, потому что понимают, что он уже по праву рождения есть их законный господин. А что касается того молчаливого согласия, которое теперь можно вывести из того обстоятельства, что они живут под его властью, то оно представляет собой не что иное, как согласие, которое они раньше дали тирану и узурпатору.

Когда мы утверждаем, что все законные системы правления возникли из согласия людей, мы, конечно, оказываем им гораздо больше чести, чем они того заслуживают или даже ожидают и желают получить от нас. После того как владения Рима стали слишком обширными, чтобы республика могла ими управлять, люди во всем известном тогда мире были чрезвычайно благодарны Августу за ту власть, которую он при помощи насилия установил над ними, и они проявили такую же склонность подчиниться тому преемнику, которого он им оставил в своей последней воле и завещании. Впоследствии для них явилось несчастьем то, что в рамках одной фамилии никогда не сохранялось сколько-нибудь продолжительного и регулярного наследования, но что линия императоров постоянно прерывалась или из-за совершаемых частными лицами убийств, или из-за массовых восстаний. Преторианская гвардия после падения каждой фамилии возводила на престол одного императора, а легионы на Востоке — другого, в Германии же, возможно, — третьего. И только меч мог решить спор. Положение народа

в этой могущественной империи было достойно жалости не потому, что подданные никогда не определяли выбор императора, ибо это было бы практически неосуществимо, но потому, что они так и не попали под власть каких-либо последовательно и регулярно сменявших друг друга хозяев. Что же касается насилия, войн и кровопролитий, которыми сопровождалось каждое новое урегулирование [вопроса о престоловладении], то на это жаловаться было бесполезно, потому что такие явления были неизбежны.

Дом Ланкастеров правил на нашем острове около шестидесяти лет, и все же сторонники Белой розы, казалось, ежедневно множились в Англии. Нынешний порядок существует в течение еще более продолжительного периода. Едва ли ныне полностью исчезли все мнения в пользу права на престол другой фамилии, хотя едва ли в момент изгнания прежней фамилии кто-либо из живущих ныне людей был в том возрасте, когда он мог отвечать за свои поступки, мог дать согласие на ее власть или обещать ей свое верноподданство. Безусловно, достаточным свидетельством будет общее мнение людей по этому вопросу. Ведь мы порицаем сторонников отрешившейся от престола фамилии не просто потому, что они в течение столь долгого времени сохраняли свое воображаемое верноподданство. Мы порицаем их за то, что они остаются верными фамилии, которая, по нашему мнению, была изгнана справедливо и которая с момента воцарения новой династии потеряла все права на власть.

Но мы можем иметь более правильное и по крайней мере более философское опровержение принципа первоначального договора, или народного согласия. Может быть, будет достаточно следующих замечаний.

Все *моральные* обязанности можно разделить на две категории. К *первой* относятся те, к выполнению которых человек побуждается природным инстинктом, или непосредственной склонностью, влияющей на него независимо от всех представлений о долге и от всех соображений об общественной или личной пользе. К ним относятся любовь к детям, чувство благодарности к благодетелям, жалость к несчастным. Когда мы размышляем о тех выгодах, которые приносят обществу такие человеколюбивые инстинкты, мы по справедливости воздаем им должное в виде морального одобрения и уважения. Но лицо, вдохновляемое ими, чувствует их силу и влияние и до такого размышления.

Ко *второй* категории моральных обязанностей относятся те, которые не опираются на какой-либо врожден-

ный природный инстинкт, а выполняются исключительно из чувства долга, когда мы принимаем во внимание интересы человеческого общества и невозможность его сохранения, если этими обязанностями пренебрегать. Именно таким образом *справедливость*, или уважение к собственности других лиц, *верность*, или соблюдение обещаний, становятся обязательными и приобретают власть над людьми. Ведь поскольку очевидно, что человек любит самого себя больше, чем кого-либо другого, он от природы склонен как можно больше расширять свои владения; и ничто не может ограничить его в этом стремлении, кроме размышления и опыта, из которых он узнает о губительных последствиях такого своеволия и полном развале общества, которое должно последовать за ним. Поэтому его врожденная склонность, или инстинкт, здесь сдерживается и ограничивается последующим суждением или наблюдением.

Абсолютно так же, как с естественным долгом справедливости и верности, обстоит дело с политическим или гражданским долгом *верноподданства*. Наши первоначальные инстинкты толкают нас либо к тому, чтобы дать себе неограниченную свободу, либо к тому, чтобы добиваться господства над другими. И только размышление побуждает нас жертвовать столь сильными страстями во имя интересов мира и общественного порядка. Небольшого опыта и наблюдения достаточно, чтобы научить нас тому, что невозможно сохранить общество без власти правителей и что такая власть быстро вызовет к себе презрение, если ей не будут оказывать полное повиновение. Соблюдение этих общих и очевидных интересов является источником всего верноподданства и той нравственной обязательности, которую мы ему приписываем.

Поэтому какая же необходимость в том, чтобы основывать долг *верноподданства*, или повиновения правителям, на долге *верности*, или уважения к обещаниям, и предполагать, что именно согласие каждого человека подчиняет его государству, если оказывается, что и верноподданство и верность покоятся совершенно на одном и том же фундаменте и оба выполняются людьми ввиду очевидных интересов и потребностей человеческого общества? Утверждают, что мы обязаны повиноваться своему государю, потому что дали молчаливое обещание поступать так. Но почему мы обязаны выполнять свое обещание? Здесь следует заявить, что торговля и общение людей, которые приносят такую огромную выгоду, не

могут быть обеспечены, если люди не уважают своих обязательств. Подобным же образом можно сказать, что люди вообще не могли бы жить в обществе, по крайней мере в обществе цивилизованном, без законов, правителей и судей, нужных для того, чтобы предотвратить посягательства сильных на слабых, пристрастных на справедливых и беспристрастных. Так как долг верноподданства имеет такую же силу и власть, как и долг верности, то мы ничего не выигрываем от сведения одного к другому. Общих интересов или потребностей общества достаточно, чтобы было установлено и то и другое.

Если спросят о причине того повиновения, которое мы обязаны оказывать правительству, я охотно отвечу: *причина в том, что в противном случае общество не могло бы существовать.* И этот ответ будет ясен и понятен всем людям. Ваш ответ будет таков: *причина в том, что мы должны держать свое слово.* Но, не считая того, что никто, пока он не изучит философскую систему, не поймет и не оценит данного ответа, не считая, повторяю, этого, вы сами окажетесь в затруднительном положении, когда вас спросят: *почему же мы обязаны держать свое слово?* И вы не сможете дать никакого ответа, который непосредственно, не впадая в [логический] круг, объяснил бы нам наше обязательство сохранять верноподданство.

Но кому должны мы оказывать верноподданство? И кто наш законный суверен? Этот вопрос часто является самым трудным из всех и ведет к бесконечным дискуссиям. Когда людям настолько повезло, что они могут ответить: *наш теперешний государь, который наследует трон по прямой линии от своих предков, правивших нами в течение многих столетий,* то на такой ответ возразить нечего, даже если историки, проследив происхождение указанной королевской фамилии до самой глубокой древности, смогут обнаружить, как это обычно случается, что впервые она приобрела власть посредством узурпации и насилия. Личная справедливость, или воздержание от завладения собственностью других лиц, признается одной из самых главных добродетелей; однако разум говорит нам, что если мы внимательно расследуем переход из рук в руки предметов длительного пользования, таких, как земли или дома, то мы увидим, что некогда владение ими было основано на обмане и несправедливости, а не на праве собственности. Настоятельные потребности человеческого общества в области как общественной, так

и частной жизни не позволяют провести такое точное расследование. И нет такой добродетели, или моральной обязанности, которую нельзя было бы легко отклонить, если мы дадим увлечь себя фальшивой философии, тщательно рассматривая и исследуя эту добродетель при помощи всех придирчивых правил логики в любом свете или любой ситуации, в которую ее можно поставить.

Вопросами, касающимися частной собственности, заполнены бесконечные тома по праву и философии (если в обоих случаях мы добавляем комментарии к первоначальным текстам); и в конце концов мы можем вполне обоснованно сказать, что многие из установленных в этих томах правил неопределенны, двусмысленны и произвольны. То же мнение можно сформулировать в отношении престолонаследия, прав монархов и форм правления¹³³. Несомненно, что встречаются некоторые ситуации, особенно в самом начале существования любого строя, которые не допускают решения по законам справедливости и беспристрастности. И наш историк Рапен считает, что спор между Эдуардом III и Филиппом де Валуа был именно такого характера и мог быть разрешен только посредством обращения к небу, т. е. войны и насилия¹³⁴.

Кто скажет мне, Германик или Друз должен был наследовать Тиберию, если бы он умер, когда они оба были живы, и не назвал одного из них своим преемником? Следовало ли бы признать право усыновления равным праву кровного родства в стране, где оно оказывало такое же действие в семьях частных лиц и уже в двух случаях имело место в общественной жизни? Следовало ли бы считать Германика старшим сыном, потому что он родился раньше Друза, или же младшим, потому что он был усыновлен императором после рождения своего брата? Следовало ли бы уважать право старшего в стране, где он не имел преимущества при наследовании в семьях частных лиц? Следовало ли бы считать Римскую империю в то время наследственной на основании двух случаев, или ее уже тогда надлежало считать принадлежавшей более сильному или владевшему ею в данный момент, так как она была основана на недавно осуществившейся узурпации?

Коммод водрузился на трон после довольно длинной череды выдающихся императоров, получавших титул не по рождению или через публичные выборы, но по фиктивной церемонии назначения. Этот кровавый дебошир

был убит в результате заговора, неожиданно возникшего между его служанкой и ее любовником, которому в то время случилось быть преторианским префектом. Они сразу же стали размышлять о выборе хозяина рода человеческого, говоря языком того времени. Их взгляд упал на Пертинакса. Прежде чем стало известно о смерти тирана, префект тайно направился к этому сенатору, который при появлении солдат решил, что Коммод приказал казнить его. Командующий и его сопровождение сразу же приветствовали его как императора. Плебс радостно принял его, гвардия неохотно подчинилась, сенат формально признал его, а провинция и армия пассивно восприняли (это назначение).

Недовольство преторианских отрядов разразилось в неожиданный мятеж, приведший к убийству этого выдающегося деятеля. Мир теперь остался без хозяина и государства, и гвардия нашла нужным выставить империю на формальную распродажу. Юлиан, покупатель, был провозглашен солдатами, признан сенатом, плебс покори́лся ему, подчинились бы ему и провинции, если бы зависть легионов не породила оппозицию и сопротивление. Песценний Нигер в Сирии сам себя назначил императором, заручился единодушной поддержкой своей армии и вызывал тайное одобрение сената и римского плебса. Альбин в Британии решил, что имеет не меньше прав на свои притязания, но всех их в конце концов обошел Север, управлявший Паннонией. Этот искусный политик и воин, понимая, что его собственный род и знатность слишком малы для императорской короны, заявлял вначале лишь о намерении отомстить смерть Пертинакса. Во главе армии он вступил в Италию, разбил Юлиана, и как-то незаметно получилось — невозможно установить даже, когда солдаты стали одобрять его, — что его вынуждены были признать императором сенат и плебс, и, подавив Нигера и Альбина, он окончательно утвердил свое жестокое правление*.

«*Inter haec Gordianus Caesar (говорит Капитолин, имея в виду другой период) sublatu s a militibus, Imperator est appellatus, quia non erat alius in praesenti*». Надо заметить, что Гордиан был мальчиком четырнадцати лет¹³⁵.

Примеры такого рода часто встречаются в истории римских императоров, в истории преемников Александра

* Herodian., lib. II.

Македонского и в истории многих других стран. И не может быть ничего более ужасного, чем деспотический режим такого рода, где преемственность наследования нарушена, осуществляется нерегулярно и ее следует определять в каждом случае посредством силы или выборов. При свободной системе правления это часто бывает неизбежно, а также гораздо менее опасно. Интересы свободы часто могут там заставлять людей в интересах их собственной безопасности менять наследников короны. А вся система, составленная из разных частей, может все же сохранить достаточную устойчивость, опираясь на аристократические или демократические элементы, хотя бы монархический элемент время от времени и изменялся в целях приспособления его к двум первым.

При абсолютистской системе правления, когда нет законного государя, который имеет право на трон, можно с уверенностью определить, что он будет принадлежать тому, кто первый его займет. Примеры такого рода слишком часты, особенно в восточных монархиях. Когда прекращается какой-либо королевский род, завещание или выбор последнего монарха определяет право на занятие престола. Так, эдикт Людовика XIV, который признавал за побочными принцами право на наследование, если престол не сможет занять кто-либо из законных принцев, имел бы в случае соответствующего хода событий некоторый вес^{*136}. Так, Карл II в своем завещании распорядился всей испанской

* Интересно, что в протесте герцога де Бурбона и законных принцев против указанного распоряжения Людовика XIV утверждается доктрина *первоначального договора* применительно даже к этому абсолютистскому государству. Они ссылаются на то, что французская нация избрала Гуго Капета и его наследников, чтобы он управлял ими и их потомками, и если соответствующая линия обрывается, то резервируется негласное право избрать новую королевскую фамилию и это право нарушается приглашением на трон побочных принцев без согласия нации. Но граф де Буленвилье, письменно выступивший в защиту побочных принцев, высмеивает указанное представление о первоначальном договоре, особенно в применении к Гуго Капету, занявшему трон, как он говорит, при помощи тех же средств, которые всегда применялись всеми завоевателями и узурпаторами. Действительно, его титул, после того как он им овладел, признали штаты. Но разве это выбор или договор? Мы можем заметить, что граф де Буленвилье был известным республиканцем, но, будучи образованным человеком и хорошим знатоком истории, он знал, что во время всяких переворотов и установления новых порядков народ почти никогда не спрашивают и только время дает право и авторитет тому, что обычно основано вначале на силе и насилии. См. «Etat de la France», Vol. III¹³⁷.

монархией. Передача территории прежним владельцам, особенно в сочетании с завоеванием, также считается законным правом. Общее обязательство, которое связывает нас с правительством, заключается в интересах и потребностях общества; и это обязательство обладает очень большой силой. Установление его в отношении того или иного определенного государя либо той или иной формы правления часто является более неопределенным и сомнительным. В этих случаях значительный вес — бóльший, чем в отношении частной собственности, — имеет наличное владение ввиду тех беспорядков, которыми сопровождаются все перевороты и изменения в правлении.

Прежде чем кончить, мы заметим только, что, хотя апелляция к общему мнению в таких отвлеченных науках, как метафизика, естественная философия или астрономия, может справедливо считаться неправильной и неубедительной, все же во всех моральных и эстетических вопросах фактически не существует никакого иного критерия, при помощи которого можно было бы решить любой спор. И ничто не может служить более ясным доказательством того, что теория соответствующего рода является ошибочной, чем выяснение того, что она ведет к парадоксам, противоречащим здравым суждениям людей, а также практике и мнению всех времен и народов. Учение, которое основывает всякое законное правительство на *первоначальном договоре* или согласии народа, совершенно очевидно относится к таким теориям; и самые известные сторонники этого учения, развивая его, не постеснялись утверждать, что *абсолютная монархия несовместима с цивилизованным обществом и поэтому вообще не может быть формой гражданского правления** и что *высшая власть в государстве не может отбирать ни у одного человека путем налогов и поборов какую-либо часть его собственности без его личного согласия или без согласия его представителей***. Но какую силу могут иметь любые моральные рассуждения, ведущие к мнениям, столь далеким от общей практики людей повсюду, за исключением одного нашего королевства, определить нетрудно.

Я знаю в античной литературе только один текст, где обязательство повиноваться государству приписывается обещанию, а именно «Критон» Платона, где Сократ

* См. Локк о правительстве, гл. VII, § 90.

** Там же, гл. XI, § 138—140¹³⁸.

отказывается бежать из тюрьмы, потому что он негласно обещал подчиняться законам. Так он в духе *тори* делает вывод о пассивном подчинении на основании идеи *вигов* о первоначальном договоре.

Не следует в этих вопросах ожидать новых открытий. Если до самого последнего времени едва ли кто-либо воображал, что правительство основано на договоре, то оно явно не может иметь такое основание.

Преступный мятеж у древних обычно обозначался словами *νεωτερίζειν, novas res moliri* ¹³⁹.

ИДЕЯ СОВЕРШЕННОГО ГОСУДАРСТВА ¹⁴⁰

С формами правления дело обстоит не так, как с другими искусственными изобретениями, где можно выбросить старую машину, если мы можем изобрести другую, более точную и удобную, или где можно спокойно провести испытания, даже если успех сомнителен. Установленная система правления имеет бесконечное преимущество именно из-за того обстоятельства, что она уже установлена, ибо основная масса человечества управляется авторитетом, а не разумом и никогда не придает веса тому, что не имеет рекомендации прошлого. Поэтому вмешательство в это дело или проведение экспериментов на основе всего лишь доверия к каким-либо предположительным соображениям или к философии никогда не будет признаком мудрого правителя, который с почтением относится к тому, что несет на себе следы прошлого; и, хотя такой правитель может попытаться предпринять некоторые усовершенствования на благо обществу, все же он приспособит свои нововведения, насколько это будет возможно, к старому сооружению и полностью сохранит главные колонны и опоры существующего строя.

Математики Европы резко разделились во мнениях относительно того, какая форма корабля более всего удобна для плавания; и справедливо считается, что Гюйгенс, который наконец решил этот спор, оказал услугу как ученому, так и торговому миру, хотя Колумб и доплыл до Америки, а сэр Фрэнсис Дрейк совершил кругосветное путешествие, не сделав такого открытия. И если необходимо допустить, что одна форма правления более совершенна, чем другая, независимо от обычаев и склонностей конкретных людей, то почему же мы не можем спросить, какая форма самая совершенная из всех, хотя

современные недостаточно слаженные и плохо действующие правительства, кажется, служат потребностям общества и хотя установить новую систему правления будет не так легко, как построить корабль по новому чертежу. Эта тема, безусловно, заслуживает наибольшего внимания из всех, которые только может придумать ум человека. И кто знает, если бы данная проблема была решена благодаря достижению всеобщего согласия мудрых и просвещенных людей, то, может быть, в будущем наступил бы такой момент, когда представилась бы возможность претворить теорию в практику либо ввиду распада какой-либо старой системы правления, либо ввиду того, что объединение людей образовало бы новую систему где-либо в отдаленной части света. Во всех случаях было бы полезно знать, что есть самое совершенное в этом роде, дабы мы могли как можно больше приблизить к нему какой-либо реально существующий строй или форму правления путем осторожных изменений и нововведений, с тем чтобы не причинить обществу слишком больших волнений.

Все, что я пытаюсь сделать в данном эссе, сводится к тому, чтобы вновь ввести в оборот указанную тему для размышления; и поэтому я изложу свои соображения насколько можно более кратко. Я понимаю, что длинная диссертация на эту тему окажется не очень-то приемлемой для публики, которая будет склонна считать такие изыскания и бесполезными, и химерическими.

Все планы государств, которые предполагают осуществление огромных преобразований в нравах людей, основаны только на воображении. Такой характер носит «Государство» Платона и «Утопия» сэра Томаса Мора. «Океания» представляет собой единственный ценный образец государства, который был до сих пор предложен вниманию общества¹⁴¹.

Представляется, что главные недостатки «Океании» следующие. *Во-первых*, предложенная ею система чередования неудобна, ибо она периодически отстраняет людей независимо от их способностей от общественной службы. *Во-вторых*, ее аграрий практически неосуществим. Люди вскоре овладеют практиковавшимся в Древнем Риме искусством скрывать свое имущество под чужим именем, пока в конце концов злоупотребления не станут столь распространенными, что люди отбросят даже видимость ограничения. *В-третьих*, «Океания» не обеспечивает достаточной гарантии свободы или восстановления спра-

ведливости. Сенат должен предлагать, а народ соглашаться; благодаря этому методу сенат не только имеет право вето в отношении народа, но его вето, что имеет гораздо большее значение, действует до голосования народа. Если бы в государственной системе Англии король обладал правом вето такого же рода и мог предотвратить передачу любого законопроекта в парламент, он был бы абсолютным монархом. Но так как его вето следует за голосованием в палатах, то оно не имеет большого значения. Такое различие получается в зависимости от того, где поместить одну и ту же вещь. Когда народный законопроект обсужден в парламенте и доведен до совершенства, все его достоинства и недостатки взвешены и уравновешены; если после этого его представят на одобрение королю, то немногие из монархов осмелятся отвергнуть единодушное желание народа. Но если бы король мог задушить неприятный ему закон в зародыше, как это делалось в течение некоторого времени в парламенте Шотландии при помощи лордов по закону (*of the articles*), то в английской системе правления не было бы равновесия, а жалобы никогда не находили бы удовлетворения. И совершенно очевидно, что чрезмерная власть проистекает при любой системе правления не столько из новых законов, сколько из того, что забывают искоренять злоупотребления, которые часто возникают в связи со старыми. Макиавелли говорит, что любую систему правления следует чаще возвращать к ее первоначальным принципам. В таком случае, как нам представляется, можно сказать, что, согласно «Океании», все законодательство оказывается в руках сената, а это Гаррингтон счел бы неудобной формой правления, особенно после отмены *агрария*.

Ниже указана та форма правления, против которой я не могу в пределах теории обнаружить сколько-нибудь серьезных возражений.

Пусть Великобритания и Ирландия или любая другая территория равных размеров будет разделена на 100 графств, а каждое графство — на 100 округов, что составит всего 10 000 округов. Если страна, в которой предполагается образовать республику, занимает меньшую территорию, мы можем уменьшить число графств, но их должно быть во всяком случае не менее 30. Если она занимает большую территорию, лучше будет увеличить округа или объединить больше округов в одно графство, чем увеличивать число графств.

Пусть все фригольдеры в графстве с доходом в 20 фунтов в год и все владельцы домов стоимостью в 500 фунтов в городских округах¹⁴² собираются ежегодно в приходской церкви и избирают путем голосования какого-нибудь фригольдера графства в качестве своего депутата, которого мы назовем *представителем* графства.

Пусть 100 представителей графства через два дня после своего избрания собираются в столице графства и избирают путем голосования из своей среды 10 *магистратов* графства и одного *сенатора*. Таким образом, во всей республике окажется 100 сенаторов, 1100 магистратов графства и 10 000 представителей графства. Ибо мы дадим всем сенаторам полномочия магистратов графства, а всем магистратам графства полномочия представителей графства.

Пусть сенаторы собираются в столице государства и их облачают всей полнотой исполнительной власти в республике, правом объявлять войну и заключать мир, отдавать приказы и распоряжения генералам, адмиралам и послам—короче говоря, всеми прерогативами английского короля, за исключением права вето.

Пусть представители графств собираются в своих соответствующих графствах и обладают всей полнотой законодательной власти в республике; большее число графств, высказавшихся «за» или «против», будет решать вопросы. Если же их голоса разделяются поровну, пусть сенат имеет право решающего голоса.

Каждый новый закон должен сначала обсуждаться в сенате; и даже если он отвергнут, то по настоянию и протесту 10 сенаторов он все равно должен быть разослан графствам. Сенат, если захочет, может приложить к тексту закона свои доводы «за» или «против» его принятия.

Поскольку было бы слишком хлопотно собирать всех представителей графства по поводу каждого пустячного закона, который может потребоваться, сенат имеет право по своему усмотрению послать закон магистратам графства или представителям графства.

Магистраты, даже если закон направлен непосредственно им, могут, если захотят, созвать представителей графства и представить вопрос на их решение.

Независимо от того, направил ли сенат закон магистратам графства или представителям графства, один экземпляр его вместе с доводами сената должен быть послан для ознакомления каждому представителю за во-

семь дней до того дня, на который назначено собрание для его обсуждения. И хотя сенат может передать вопрос на решение магистратам, однако если пять представителей графства прикажут магистратам созвать заседание всех представителей и представить вопрос на их решение, то они должны подчиниться.

И магистраты графства, и представители графства могут дать сенатору графства текст закона, который нужно предложить в сенате; и если 5 графств поддержат один и тот же наказ, то закон, даже если он отвергнут сенатом, должен быть направлен либо магистратам, либо представителям графства, как указано в наказе 5 графств.

Любые 20 графств голосованием либо своих представителей, либо магистратов могут лишить любого человека права занимать какую бы то ни было общественную должность в течение года; 30 графств могут сделать то же на срок в три года.

Сенат имеет право изгнать из своих рядов любого члена или нескольких членов, которые не подлежат переизбранию в данном году. Сенат не может изгонять дважды в течение одного и того же года сенатора от одного и того же графства.

Полномочия старого сената остаются в силе в течение трех недель после ежегодных выборов представителей графств. Затем все новые сенаторы, собравшись, уединяются подобно конклаву кардиналов и при помощи сложной системы голосования вроде той, что применялась в Венеции или на Мальте, избирают следующих должностных лиц: протектора, который представляет достоинство республики и председательствует в сенате, 2 государственных секретарей, 6 следующих советов: государственный совет, совет по вопросам религии и науки, совет по вопросам торговли, юридический совет, военный совет и совет адмиралтейства, причем каждый из этих советов состоит из 5 человек, а также 6 комиссаров казначейства и одного первого комиссара. Все они должны быть сенаторами. Сенат также назначает всех послов при иностранных дворах, которые не обязательно должны быть сенаторами.

Сенат может продлить полномочия кому-либо из них или всем им, но должен переизбирать их каждый год.

Протектор и 2 секретаря имеют право заседать и голосовать в государственном совете. В компетенцию этого совета входят все вопросы высшей политики. Члены государственного совета имеют право заседать и голосовать во всех других советах.

Совет по вопросам религии и науки надзирает за университетами и духовенством. Совет по вопросам торговли опекает все то, что может влиять на торговлю. Юридический совет рассматривает все случаи злоупотреблений законами со стороны судебных чиновников, а также изучает вопрос о том, какие усовершенствования можно внести в гражданское право. Военный совет осуществляет надзор за милицией и ее дисциплиной, складами, запасами и т. п., а когда республика находится в состоянии войны, обсуждает соответствующие приказы генералам. Совет адмиралтейства имеет те же полномочия в отношении военно-морского флота, а также назначает всех офицеров флота от капитанов и ниже.

Ни один из указанных советов не имеет права издавать приказы от своего имени, за исключением тех случаев, когда они получают полномочия на это от сената. В других случаях они должны все передавать сенату.

Когда у сената каникулы, то любой из указанных советов может созвать его раньше того дня, на который была назначена его сессия.

Кроме этих советов или судов существует еще один, который называется судом *претендентов* и формируется следующим образом. Если какие-либо кандидаты на должность сенатора получают более одной трети голосов представителей графства, то тот кандидат, который получил голосов больше, чем другие, но меньше, чем избранный сенатор, лишается права в течение года занимать какую-либо общественную должность, включая даже должности магистрата и представителя, однако занимает свое место в суде претендентов. Таким образом создается суд, который может иногда насчитывать 100 членов, а иногда не иметь их вообще и тем самым оказываться ликвидированным на год.

Суд претендентов не обладает властью в республике. В его компетенцию входит только ревизия государственных финансов и обвинение кого-либо перед сенатом. Если сенат оправдывает соответствующее лицо, суд претендентов может по своему усмотрению апеллировать к народу, магистратам либо представителям. Получив эту апелляцию, магистраты или представители собираются в день, назначенный судом претендентов, и избирают в каждом графстве 3 человек, в число которых не может входить сенатор графства. Эти люди в количестве 300 собираются в столице и еще раз судят обвиняемого.

Суд претендентов может внести в сенат любой закон; если таковой будет отвергнут, суд претендентов может

апеллировать к народу, т. е. к магистратам или представителям, которые рассматривают его в своих графствах. Каждый сенатор, выведенный из состава сената по решению суда, занимает свое место в суде претендентов.

Сенат обладает всеми судебными полномочиями палаты лордов, т. е. рассматривает все апелляции на решения низших судов. Он также назначает лорда-канцлера и всех судебных чиновников.

Каждое графство само по себе является своего рода республикой, и его представители могут издавать местные законы, которые вступают в силу лишь спустя 3 месяца после их одобрения. Экземпляр закона посылается сенату и всем остальным графствам. Сенат или любое из графств может в любое время аннулировать любой местный закон другого графства.

Представители обладают всеми полномочиями английских мировых судей во время судебных процессов, исполнения поручений и т. п.

Магистраты назначают всех налоговых инспекторов в каждом графстве. Все вопросы, касающиеся налогов, решаются окончательно апелляцией к магистратам. Они утверждают финансовые отчеты всех чиновников, но их собственные финансовые отчеты должны рассматриваться и утверждаться в конце года представителями.

Магистраты назначают приходских пасторов или священников во все приходы.

Устанавливается пресвитерианская система правления, и высшим церковным судом является собрание всех пресвитеров графства, или синод. Магистраты могут изъять любое дело из этого суда и решить его сами.

Магистраты могут судить, смещать или отстранять от должности любого пресвитера.

Учреждается милиция в подражание швейцарской, которая широко известна, и мы не будем о ней говорить. Целесообразно сделать только одно добавление, а именно что ежегодно будет набираться армия численностью в 20 000 человек с периодически меняющимся составом, которая будет оплачиваться и содержаться в лагерях в течение 6 недель каждое лето, с тем чтобы не получилось так, что солдаты окажутся совершенно незнакомыми с лагерной жизнью.

Магистраты назначают всех офицеров от полковника и ниже, сенат — всех офицеров выше полковника. Во время войны генерал назначает офицеров от полковника и ниже, и его назначение сохраняет силу в течение 12

месяцев. Но после этого оно должно быть утверждено магистратами того графства, к которому принадлежит полк. Магистраты могут уволить любого офицера из полка графства, а сенат может сделать то же самое в отношении любого офицера, состоящего на службе. Если магистраты полагают, что нецелесообразно утверждать назначение, сделанное генералом, они могут назначить другого офицера вместо того, кого они отвергли.

Все преступления рассматриваются внутри графства магистратами и присяжными. Но сенат может прервать любой процесс и сам рассмотреть соответствующее дело.

Любое графство имеет право обвинить любого человека перед сенатом в любом преступлении.

Протектор, 2 секретаря, государственный совет вместе с 5 или более лицами, которых назначит сенат, обладают в случае чрезвычайных обстоятельств *диктаторской* властью на срок до 6 месяцев.

Протектор может помиловать любое лицо, осужденное низшим судом.

Во время войны ни один офицер, служащий в армии, которая находится на поле боя, не может занимать какой-либо гражданской должности в республике.

Столице, которую мы будем называть Лондон, можно предоставить 4 места в сенате. Поэтому она может быть разделена на 4 графства. Представители каждого из этих графств избирают 1 сенатора и 10 магистратов. Поэтому в городе имеются 4 сенатора, 44 магистрата и 400 представителей. Магистраты обладают теми же полномочиями, что и в графствах. Представители имеют такие же точно полномочия, но они никогда не встречаются в одном общем собрании: они отдают свои голоса в своих отдельных графствах, или секциях ста.

Когда вводится в действие какой-либо местный закон, вопрос решается большинством графств, или секций ста. Если же они разделились поровну, магистраты имеют право решающего голоса.

Магистраты избирают мэра, шерифа, главного уголовного судью и других должностных лиц города.

Представители, магистраты и сенаторы, как таковые, жалованья от республики не получают. Жалованье получают протектор, секретари, члены советов и послы.

Первый год каждого столетия отводится для исправлений всякого рода неравенства, которое могло со временем образоваться в представительстве. Это исправление должно быть осуществлено законодательным путем.

Следующие краткие тезисы политического характера могут объяснить основания указанного распорядка.

Люди низкого звания и мелкие собственники достаточно хорошо судят о тех, кто не очень удален от них по рангу или условиям жизни; поэтому во время своих окружных собраний они, вероятно, выберут лучших или почти лучших представителей. Но они совершенно непригодны для собраний в графствах и для проведения выборов в высшие органы республики. Их невежество дает сановникам возможность их обманывать.

10 000 человек, даже если их не переизбирать ежегодно, составляют достаточно широкую основу для любого свободного государства. Правда, в Польше больше 10 000 шляхтичей, и все же они угнетают народ. Но поскольку власть всегда сохраняется у одних и тех же лиц и в одних и тех же семьях, это делает их своего рода отличающейся от народа нацией. Кроме того, шляхтичи там объединяются под руководством нескольких глав семей.

Все свободные системы правления должны состоять из двух советов, малого и большого, или, другими словами, из сената и народа. Народу, как замечает Гаррингтон, без сената не хватает мудрости, а сенату без народа — честности.

Если большому собранию представителей народа, например в 1000 человек, разрешить вести обсуждение, то оно выльется в беспорядок. Если же обсуждения не разрешить, то сенат будет иметь по отношению к такому собранию право вето, причем вето наихудшего вида, т. е. еще до принятия решения.

В этом заключается один из недостатков, который еще ни одна система полностью не устранила, но который легче всего в мире устранить. Если народ занимается обсуждением вопроса, то все приходит в хаос, если же он этим не занимается, то он может только принимать постановления, сенат же решает за него. Разделите народ на множество отдельных групп, тогда они смогут спокойно вести обсуждение и все недостатки, по-видимому, будут предотвращены.

Кардинал де Ретц говорит, что все многолюдные собрания, из кого бы они ни состояли, представляют собой просто толпу и в своих дебатах подчиняются влиянию самых незначительных доводов. Подтверждение этого мы получаем каждый день на практике. Когда какая-нибудь нелепость приходит в голову одному члену собрания, он передает ее своему соседу и т. д., пока ею не

заражается все собрание. Разделите это огромное целое, и пусть даже каждый представитель будет самого дюжинного ума, однако маловероятно, чтобы что-либо иное, кроме разума, смогло овладеть всеми. Когда влияние и пример устранены, здравый смысл всегда одержит верх над неразумием среди некоторого числа людей¹⁴³.

В каждом *сенате* нужно остерегаться двух вещей: его заговора и раскола внутри него. Его заговор наиболее опасен. И против этого зла мы предусмотрели следующие средства: 1. Огромную зависимость сенаторов от народа благодаря ежегодным выборам, осуществляемым не таким серым стадом, как английские избиратели, а людьми, обладающими состоянием и образованием. 2. Незначительность их власти. Они распоряжаются очень немногими должностями. Почти все должности раздаются магистратами в графствах. 3. Суд претендентов, состоящий из людей, которые являются ближайшими соперниками сенаторов, обладают почти теми же интересами, занимают неустойчивое положение; эти люди, безусловно, воспользуются всеми возможными средствами против сенаторов.

Раскол сената предотвращается вот чем: 1. Незначительностью его численного состава. 2. Тем, что поскольку фракция предполагает заговор или сепаратные интересы, то ее образованию препятствует зависимость сенаторов от народа. 3. Тем, что сенат обладает властью исключить из своего состава любого фракционера. Правда, когда из графства приходит другой сенатор с таким же настроением, то сенаторы не имеют права его исключить, и было бы неправильно, если бы они могли сделать это, ибо данный факт показывает настроение народа и может иметь место в результате какого-либо неправильного ведения общественных дел. 4. Тем, что, как можно предполагать, почти каждый член сената, столь регулярно избираемого народом, годен для любой государственной службы. Поэтому было бы целесообразно, чтобы сенат принял некоторые *общие* решения относительно распределения должностей среди своих членов. Эти решения не свяжут их в критические моменты, когда в ком-либо из сенаторов могут обнаружиться необыкновенные способности, с одной стороны, или же из ряда вон выходящая глупость — с другой; но их будет достаточно, чтобы предотвратить интриги и раздоры, сделав распределение должностей вполне регламентированным. Например, пусть будет решено, что ни один человек не получит

должности, пока не пробудет четыре года в сенате, что, за исключением послов, ни один человек не может занимать должность два года подряд, что ни один человек не получит высшей должности, если он не занимал до этого низшей, что ни один человек не может быть дважды протектором и т. п. Сенат Венеции руководствовался подобными решениями.

В вопросах внешней политики интересы сената вряд ли можно вообще отделить от интересов народа, поэтому целесообразно дать сенату полную власть при решении данных вопросов. В противном случае не может быть секретности или тонкой политики. Кроме того, без денег нельзя заключить ни одного союза; так что сенат все же находится в достаточно зависимом положении. Я не говорю уже о том, что, поскольку законодательная власть всегда выше исполнительной, магистраты или представители могут вмешаться, как только они сочтут это нужным.

Главной опорой английской системы правления является противопоставление интересов; но, хотя такое противопоставление в основном неплохо служит делу, оно порождает бесконечные фракции. В вышеизложенном же плане оно приносит лишь добро, не причиняя никакого зла. *Претенденты* не имеют полномочий контролировать сенат, они имеют только право обвинять и апеллировать к народу.

Необходимо подобным же образом предотвратить заговоры и раскол среди 1000 магистратов. Это в достаточной мере обеспечивается разделением мест и интересов.

Но если и этого окажется недостаточно, то зависимость их от 10 000 избирателей служит той же цели.

И это еще не все. Ибо эти 10 000 могут взять власть, когда захотят; и не только когда они все захотят, а когда захотят любые пять из сотни, что произойдет при первом же подозрении о наличии сепаратных интересов.

Эти 10 000 представляют собой слишком большую корпорацию (*body*), чтобы ее можно было объединить или расколоть, если исключить те случаи, когда они собираются в одном месте и подпадают под руководство честолюбивых вождей. Мы не говорим уже о том, что они ежегодно выбираются всеми людьми, имеющими хоть какое-то влияние ¹⁴⁴.

Небольшая республика сама по себе является самым счастливым государством в мире, потому что все в ней

находится перед глазами правителей, но ее можно покорить извне превосходящими силами. Нам кажется, что наша схема имеет все преимущества как большой, так и небольшой республики.

Каждый закон графства может быть аннулирован либо сенатом, либо другим графством, поскольку тут обнаруживается противоположность интересов. В данном случае ни одна часть не должна решать что-либо сама по себе. Вопрос должен быть передан на усмотрение целого, которое лучше определит, что соответствует общим интересам.

Что касается духовенства и милиции, то по отношению к ним основания указанных распоряжений очевидны. Без зависимости духовенства от гражданских магистратов и без милиции напрасно рассчитывать, что какое-либо свободное государство будет когда-либо обладать безопасностью или устойчивостью.

Во многих государствах низшие должностные лица не получают никакого вознаграждения, за исключением того, что удовлетворяются их честолюбие, тщеславие или патриотизм. Жалованье французских судей не достигает размера процентов на те суммы, которые они платят за свои конторы. Голландские бургомистры имеют немного больше прямого дохода, чем тот, которым обладают английские мировые судьи и которым раньше обладали члены палаты общин. Но чтобы никто не опасался, что это породит небрежность в управлении (чего вряд ли следует опасаться, принимая во внимание врожденное честолюбие людей), пусть магистраты получают достаточное жалованье. Сенаторы имеют доступ к столь многим почетным и доходным должностям, что их присутствие в сенате оплачивать не нужно. От представителей же требуется лишь кратковременное присутствие на службе.

Что вышеизложенный план системы правления практически осуществим, никто не может подвергнуть сомнению, принимая во внимание его сходство с республикой Соединенных провинций¹⁴⁵, этой мудрой и прославленной системой правления. Изменения в данном плане как будто произведены явно в сторону улучшения: 1. Представительство сделано более равным. 2. Неограниченная власть бургомистров в городах, которая образует настоящую аристократию в Голландской республике, исправлена посредством хорошо отрегулированной демократии, заключающейся в предоставлении народу права ежегодных выборов представителей графства. 3. Вето,

которое каждая провинция и город имеют по отношению ко всей Голландской республике по вопросам, касающимся заключения союзов, мира и войны, а также введения налогов, здесь устранено. 4. Графства в данном плане не настолько независимы друг от друга и не настолько самостоятельны, как семь провинций, в которых ревность и зависть более мелких провинций и городов к более крупным, особенно к Голландии и Амстердаму, часто волновали государство. 5. Сенату даны более обширные полномочия, хотя и более безопасного характера, чем те, которыми обладают Генеральные штаты; при помощи этого средства первый может быстрее принимать решения и успешнее сохранять их в тайне, чем последние.

Главными изменениями, которые могут быть сделаны в английской системе правления с целью приблизить ее к наиболее совершенному образцу ограниченной монархии, как я полагаю, являются следующие. *Во-первых*, надо восстановить план кромвелевского парламента¹⁴⁶, сделав представительство равным и разрешив голосовать на выборах в графствах только тем, кто владеет собственностью на сумму не менее 200 фунтов¹⁴⁷. *Во-вторых*, поскольку такая палата общин была бы слишком тяжеловесной для хрупкой палаты лордов, подобной ныне существующей, то епископы и шотландские пэры должны быть удалены¹⁴⁸; число членов верхней палаты должно быть увеличено до 300 или 400, их места должны быть не наследственными, но пожизненными; они должны проводить выборы членов своей палаты; и ни один член палаты общин не должен располагать правом отказаться от места, которое [они] ему предложат. В результате палата лордов будет состоять полностью из людей очень влиятельных, способных и заинтересованных в развитии нации; любой беспокойный лидер палаты общин может быть изъят оттуда и связан узами интереса с палатой пэров. Такая аристократия будет отличной защитой как для монархии, так и от нее. В настоящее же время равновесие нашей системы до некоторой степени зависит от способностей и поведения монарха, которые являются изменчивыми и неустойчивыми факторами.

Этот план ограниченной монархии, как бы он ни был исправлен, все же обладает, по-видимому, тремя очень серьезными недостатками. *Во-первых*, он не устраняет полностью, хотя и может смягчить, партии *двора и нации*. *Во-вторых*, личный характер короля все же должен оказывать большое влияние на правление. *В-третьих*, меч

находится в руках одного человека, который всегда будет пренебрегать обучением милиции, дабы иметь предлог для содержания постоянной армии¹⁴⁹.

Мы закончим рассмотрение данного вопроса замечанием о неправильности распространенного мнения о том, что ни одно крупное государство наподобие Франции или Великобритании вообще не может быть преобразовано в республику, но что такая форма правления может иметь место только в рамках города или небольшой территории. Представляется вероятным противоположное. Хотя образовать республиканскую систему правления в обширной стране и труднее, чем в городе, зато, когда она уже образована, есть больше возможностей сохранять ее постоянно и неколебимо без каких-либо мятежей и раздоров. Отдаленным частям большого государства нелегко объединиться при осуществлении плана свободной системы правления, но они легко объединяются на основе уважения и веры в авторитет какого-либо одного лица, которое, используя это расположение народа, может захватить власть и, заставив более упрямых покориться, установить монархическую систему правления. С другой стороны, город легко вырабатывает одни и те же понятия о системе правления, естественное равенство собственности благоприятствует здесь свободе, а близкое соседство позволяет горожанам помогать друг другу. Даже при абсолютных монархах подчиненное им городское управление обычно бывает республиканским, в то время как в графствах и провинциях оно носит монархический характер. Но те же обстоятельства, которые облегчают создание республик в городах, делают их строй более хрупким и неустойчивым. Демократии приводят к волнениям. Ибо, как бы ни были разделены на небольшие партии или отделены друг от друга люди во время голосования или выборов, их близкое соседство в городе всегда будет делать весьма ощутимой силу народных приливов и отливов. Аристократии лучше приспособлены к миру и порядку, и соответственно ими больше всего восхищались античные писатели; однако они ревнивы и деспотичны. В системе правления большого государства, которая построена с мастерским умением, есть достаточно простора для того, чтобы совершенствовать демократию от людей низшего звания, которых можно допустить к первым выборам или к первому формированию республики, до высших правителей, которые направляют весь процесс. В то же время части настолько удале-

ны и отделены друг от друга, что их очень трудно, используя интриги, предубеждения или страсти, побудить к осуществлению каких-либо мер, направленных против интересов общества в целом.

Нет нужды спрашивать, будет ли такая система правления бессмертной. Я допускаю справедливость восклицания поэта о бесконечных перспективах человеческого рода: *человек и вечность!* Но сам мир, вероятно, не бессмертен. Могут нагрянуть такие всеразрушающие бедствия, что даже совершенное государство после них станет легкой добычей своих соседей. Мы не знаем, до чего [религиозное] исступление или какие-либо другие из ряда вон выходящие движения человеческого духа могут довести людей, заставляя пренебрегать всяким порядком и общественным благом. Там, где устраняется различие интересов, часто возникают причудливые и необъяснимые фракции на основе личной симпатии или антипатии. Возможно, что на пружинах самой точной политической машины появится ржавчина и расстроит ее движение. Наконец, если будут осуществляться обширные завоевания, то они явятся причиной гибели любой свободной системы правления; и более совершенные системы правления погибнут скорее, чем несовершенные, в силу тех самых преимуществ, которые первые имеют перед последними. И хотя такое государство должно издать суровый закон против ведения захватнических войн, все же у республик, как и у людей, есть свое честолюбие, и интерес теперешнего дня заставляет людей забывать о своих потомках. Достаточным стимулом усилий людей явится то, что такая система правления будет процветать в течение многих веков, не претендуя на то, чтобы даровать какому-либо продукту человеческой деятельности то бессмертие, в котором всемогущий, кажется, отказал своим собственным созданиям.

О БЕССМЕРТИИ ДУШИ ¹⁵⁰

Трудно, по-видимому, доказать бессмертие души с помощью одного лишь света разума; аргументы для этого обычно заимствуют из положений *метафизики*, *морали* или *физики*. Но на деле Евангелие, и только оно одно, проливает свет на жизнь и бессмертие.

I. Метафизические доводы предполагают, что душа нематериальна и невозможно, чтобы мышление принадлежало материальной субстанции.

Но истинная метафизика учит нас, что представление о субстанции полностью смутно и несовершенно и что мы не имеем другой идеи субстанции, кроме идеи агрегата отдельных свойств, присущих неведомому нечто. Поэтому материя и дух в сущности своей равно неизвестны, и мы не можем определить, какие свойства присущи той или другому.

Указанная метафизика равным образом учит нас тому, что нельзя ничего решить а priori относительно какой-либо причины или действия; и поскольку опыт есть единственный источник наших суждений такого рода, то мы не в состоянии узнать из какого-либо другого принципа, может ли материя в силу своей структуры или устройства быть причиной мышления. Абстрактное рассуждение не в состоянии решить какого-либо вопроса, касающегося факта или существования.

Но, допуская, что духовная субстанция рассеяна по вселенной наподобие эфирного огня стойков и что она есть единственный субстрат мышления, мы имеем основание заключить по аналогии, что природа пользуется ею таким же образом, как и другой субстанцией, материей. Она пользуется ею как своего рода тестом или глиной; видоизменяет ее в разнообразные формы и предметы; спустя некоторое время разрушает то, что образовала, и той же субстанции придает новую форму. Подобно тому как одна и та же материальная субстанция может последовательно образовывать тела всех животных, так духовная субстанция может составлять их души. Их сознание, или та система мыслей, которую они образовали в течение жизни, может быть каждый раз разрушена смертью; и им безразлично, каким будет новое видоизменение. Самые решительные сторонники смертности души никогда не отрицали бессмертия ее субстанции; а что нематериальная субстанция, равно как и материальная, может лишиться памяти или сознания — это отчасти явствует из опыта, если душа нематериальна.

Если рассуждать, следуя обычному ходу природы, и не предполагать нового вмешательства Верховной Причины (которая раз навсегда должна быть исключена из философии), то то, что неуничтожимо, не должно также и иметь начала. Поэтому душа, если она бессмертна, существовала до нашего рождения; и если до прежнего существования нам нет никакого дела, то не будет и до последующего.

Несомненно, что животные чувствуют, мыслят, любят, ненавидят, хотят и даже рассуждают, хотя и менее

совершенным образом, чем люди. Значит, их души тоже нематериальны и бессмертны?

II. Рассмотрим теперь *моральные* аргументы, главным образом те, которые выводятся из справедливости Бога, который, как предполагается, заинтересован в будущем наказании тех, кто порочен, и вознаграждении тех, кто добродетелен.

Но данные аргументы основаны на предположении, что Бог обладает иными атрибутами кроме тех, что он проявил в этой вселенной, единственной, с которой мы знакомы. Из чего же заключаем мы о существовании таких атрибутов?

Мы можем без всякого риска утверждать, что, насколько нам известно, все действительно совершенное Богом есть наилучшее; но весьма рискованно утверждать, будто Бог всегда должен делать то, что нам кажется наилучшим. Как часто обманывало бы нас подобное рассуждение относительно этого мира!

Но если вообще какое-нибудь намерение природы поддается выяснению, то мы можем утверждать, что цели и намерения, связанные с созданием человека — насколько мы в силах судить об этом посредством естественного разума, — ограничиваются посюсторонней жизнью. Как мало интересуется человек будущей жизнью в силу изначально присущего ему строения духа и аффектов! Можно ли сравнить по устойчивости или силе действия столь колеблющуюся идею с самым недостоверным убеждением относительно чего-либо из области фактов, встречающимся в повседневной жизни?

Правда, в некоторых душах возникают смутные страхи относительно будущей жизни, но они быстро исчезли бы, если бы их искусственно не поощряли предписания и воспитание. А каково побуждение тех, кто поощряет их? Исключительно желание снискать средства к жизни, приобрести власть и богатство в этом мире. Само их усердие и рвение являются поэтому аргументами против них.

Какой жестокостью, несправедливостью со стороны природы было бы ограничить все наши интересы и все наше знание настоящей жизнью, если нас ждет другая область деятельности, несравненно более важная по значению! Следует ли приписывать этот варварский обман благодетельному и мудрому Существо?

Заметьте, с какой точной соразмерностью согласованы повсюду в природе задачи, которые надлежит выполнить, и выполняющие их силы. Если разум человека дает

ему значительное превосходство над другими животными, то соответственно умножились и его потребности; все его время, все способности, энергия, мужество и страстность полностью заняты борьбой против зол, связанных с его нынешним положением, и часто — более того, почти всегда — оказываются слишком слабы для предназначенного им дела.

Быть может, еще ни одна пара башмаков не доведена до высочайшей степени совершенства, которой эта часть одежды способна достигнуть, и, однако, необходимо или по крайней мере очень полезно, чтобы между людьми были и политики, и моралисты, и даже некоторое количество геометров, поэтов и философов.

Силы человека не более превышают его нужды, принимая в расчет только нынешнюю жизнь, чем силы лисиц и зайцев превышают их нужды применительно к продолжительности жизни. Заключение при равенстве оснований ясно само собой.

С точки зрения теории смертности души более низкий уровень способностей у женщин легко объясним. Их ограниченная домом жизнь не требует более высоких способностей духа или тела. Это обстоятельство отпадает и теряет всякое значение при религиозной теории: и тому и другому полу предстоит выполнить равную задачу; силы их разума и воли также должны быть равными, и притом бесконечно большими, чем теперь. Так как каждое действие предполагает причину, а эта причина — другую до тех пор, пока мы не достигнем первой причины всего, т. е. *Божества*, то все происходящее установлено им и ничто не может быть предметом его кары или мести.

По какому правилу распределяются кары и вознаграждения? В чем Божественное мерило заслуг и провинностей? Должны ли мы предполагать, что человеческие чувства свойственны Божеству? Как ни смела эта гипотеза, но мы не имеем никакого представления о каких-либо иных чувствах.

В соответствии с человеческими чувствами ум, мужество, хорошие манеры, прилежание, благоразумие, одаренность и т. д. суть существенные части личных достоинств. Должны ли мы поэтому создать Елисейские поля для поэтов и героев по примеру древней мифологии? Зачем приурочивать все награды только к одному виду добродетели?

Наказание, не преследующее никакой цели или намерения, несовместимо с *нашими* идеями благодати и спра-

ведливости, и оно не может служить никакой цели после того, как все придет к концу.

Наказание, согласно *нашему* представлению, должно быть соразмерно с проступком. Почему же тогда назначается вечное наказание за временные проступки такого слабого создания, как человек? Может ли кто-нибудь одобрить гнев Александра, который собирался истребить целый народ за то, что у него похитили его любимую лошадь Буцефала? *

Небеса и ад предполагают два различных вида людей — добрых и злых; однако большая часть человечества колеблется между пороком и добродетелью.

Если бы кто-нибудь задумал обойти мир с целью угостить добродетельных вкусным ужином, а дурных — крепким подзатыльником, то он часто затруднялся бы в своем выборе и пришел бы к выводу, что заслуги и проступки большинства мужчин и женщин едва ли стоят любого из этих двух воздаяний.

Предположение же мерила одобрения или порицания, отличного от человеческого, приводит к общей путанице. Откуда вообще мы узнали, что существует такая вещь, как моральное различие, если не из наших собственных чувств?

Какой человек, не испытавший личной обиды (а добрый от природы человек даже при предположении, что испытал ее), мог бы налагать за преступления даже обычные, законные, легкие кары на основании одного только чувства порицания? И что закаляет грудь судей и присяжных против побуждений человеколюбия, как не мысль о необходимости и общественных интересах?

По римскому закону виновных в отцеубийстве и сознавшихся в своем преступлении клали в мешок вместе с обезьяной, собакой и змеей и бросали в реку. Простая же смерть была наказанием тех, кто отрицал свою виновность, хотя бы и вполне доказанную. В присутствии Августа преступник был судим и осужден после полного изобличения, но человеколюбивый император, задавая последний вопрос, построил его так, чтобы привести несчастного к отрицанию своей вины. *Ведь ты, конечно, сказал император, не убивал своего отца?** Это милосердие даже по отношению к величайшему из преступников соответствует нашим естественным идеям

* *Quint. Curtius*, lib. VI, cap. 5.

** *Sueton.*, August., cap. 33.

правосудия, хотя оно и предотвращает лишь столь незначительное страдание. Более того, даже самый фанатичный священник непосредственно, без колебаний одобрил бы такой образ действий, в том, конечно, случае, если преступление не заключалось в ереси или неверии: эти последние преступления затрагивают его *временные* интересы и выгоды, и он, пожалуй, не был бы к ним столь снисходителен.

Главным источником моральных идей является размышление об интересах человеческого общества. Неужели эти интересы, столь недолговечные и суетные, следует охранять посредством вечных и бесконечных наказаний? Вечное осуждение одного человека является бесконечно бóльшим злом во вселенной, чем ниспровержение тысячи миллионов царств.

Природа сделала детство человека особенно хилым и подверженным смерти, как бы имея в виду опровергнуть представление о том, что жизнь есть испытание. Половина человеческого рода умирает, не достигнув разумного возраста.

III. *Физические* аргументы, основанные на аналогии природы, ясно говорят в пользу смертности души, а они и есть, собственно, единственные философские аргументы, которые должны быть допущены в связи с данным вопросом, как и в связи со всяким вопросом, касающимся фактов.

Где два предмета столь тесно связаны друг с другом, что все изменения, которые мы когда-либо видели в одном, сопровождаются соответственным изменением в другом, там мы должны по всем правилам аналогии заключить, что когда в первом произойдут еще бóльшие изменения и он полностью распадется, то за этим последует и полный распад последнего.

Сон, оказывающий весьма незначительное воздействие на тело, сопровождается временным угасанием души или по крайней мере большим затемнением ее.

Слабость тела в детстве вполне соответствует слабости духа; будучи оба в полной силе в зрелом возрасте, они совместно расстраиваются при болезни и постепенно приходят в упадок в преклонных годах. Представляется неизбежным и следующий шаг—их общий распад при смерти.

Последние симптомы, которые обнаруживает дух, суть расстройство, слабость, бесчувственность и отупение—предшественники его уничтожения. Дальнейшая

деятельность тех же причин, усиливая те же действия, приводит дух к полному угасанию¹⁵¹.

Судя по обычной аналогии природы, существование какой-либо формы не может продолжаться, если перенести ее в условия жизни, весьма отличные от тех, в которых она находилась первоначально. Деревья погибают в воде, рыбы в воздухе, животные в земле. Даже столь незначительное различие, как различие в климате, часто бывает фатальным. Какое же у нас основание воображать, что такое безмерное изменение, как то, которое претерпевает душа при распаде тела и всех его органов мышления и ощущения, может произойти без распада всего существа?

У души и тела все общее. Органы первой суть в то же время органы второго, поэтому существование первой должно зависеть от существования второго.

Считают, что души животных смертны; а они обнаруживают столь близкое сходство с душами людей, что аналогия между ними дает очень сильный аргумент. Тела людей и животных не более сходны между собой, чем их души, и, однако, никто не отвергает аргументов, почерпнутых из сравнительной анатомии. *Метемпсихоз* является поэтому единственной теорией подобного рода, заслуживающей внимания философии.

В мире нет ничего постоянного, каждая вещь, как бы устойчива она ни казалась, находится в беспрестанном течении и изменении; сам мир обнаруживает признаки бренности и распада. Поэтому противно всякой аналогии воображать, что только одна форма, по-видимому самая хрупкая из всех и подверженная к тому же величайшим нарушениям, бессмертна и неразрушима. Что за смелая¹⁵² теория! Как легкомысленно, чтобы не сказать безрассудно, она построена!

Немало затруднений религиозной теории должен причинить также вопрос о том, как распорядиться бесчисленным множеством посмертных существований. Каждую планету в каждой солнечной системе мы вправе вообразить населенной разумными смертными существами; по крайней мере мы не можем остановиться на ином предположении. В таком случае для каждого нового поколения таких существ следует создавать новую вселенную за пределами нынешней, или же с самого начала должна быть создана одна вселенная, но столь чудовищных размеров, чтобы она могла вместить этот неустанный приток существ. Могут ли такие смелые

предположения быть приняты какой-нибудь философией, и притом на основании одной лишь простой возможности?

Когда задают вопрос о том, находятся ли еще в живых Агамемнон, Терсит, Ганнибал, Варрон и всякие глупцы, которые когда-либо существовали в Италии, Скифии, Бактрии или Гвинее, то может ли кто-нибудь думать, будто изучение природы способно доставить нам достаточно сильные аргументы, чтобы утвердительно отвечать на столь странный вопрос? Если не принимать во внимание откровение, то окажется, что аргументов нет, и это в достаточной мере оправдывает отрицательный ответ. «*Quanto facilius,—говорит Плиний,—certiusque sibi quemque credere ac specimen securitatis antegenitali sumere experimento*» * ¹⁵³. Наша бесчувственность до того, как сформировалось наше тело, по-видимому, доказывает естественному разуму, что подобное же состояние наступит и после распада тела.

Если бы наш ужас перед уничтожением был изначальным аффектом, а не действием присущей нам вообще любви к счастью, то он скорее доказывал бы смертность души. Ведь поскольку природа не делает ничего напрасно, то она никогда не внушила бы нам ужаса перед невозможным событием. Она может внушить нам ужас перед неизбежным событием в том случае, когда — как это имеет место в данном случае — наши усилия часто могут отсрочить его на некоторое время. Смерть в конце концов неизбежна, однако человеческий род не сохранился бы, если бы природа не внушила нам отвращения к смерти. Ко всем учениям, которым потворствуют наши аффекты, следует относиться с подозрением, а надежды и страхи, которые дают начало данному учению, ясны как день.

Бесконечно более выгодно в каждом споре защищать отрицательный тезис. Если вопрос касается чего-либо выходящего за пределы хода природы, известного нам из обычного опыта, то это обстоятельство является по преимуществу, если не всегда, решающим. Посредством каких аргументов или аналогий можем мы доказать наличие такого состояния существования, которого никто никогда не видел и которое совершенно не похоже на то, что мы когда-либо видели? Кто будет настолько дове-

* Lib. 7, cap. 56.

рять какой-либо мнимой философии, чтобы на основании ее свидетельства допустить реальность такого чудесного мира? Для данной цели нужен какой-нибудь новый вид логики и какие-нибудь новые силы духа, чтобы сделать нас способными постигнуть эту логику.

Ничто не могло бы более ясно показать, сколь бесконечно человечество обязано Божественному откровению, чем тот факт, что, как мы находим, никакое иное средство не в силах удостоверить эту великую и важную истину¹⁵⁴.

О САМОУБИЙСТВЕ¹⁵⁵

Из благотворных последствий, вызываемых философией, далеко не последнее заключается в том, что она доставляет наилучшее противоядие против суеверия и ложной религии. Все другие средства против этой губительной язвы тщетны или в лучшем случае ненадежны. Простой здравый смысл и житейская мудрость, которых достаточно для большинства жизненных целей, здесь оказываются недействительными. Как история, так и повседневный опыт доставляют нам примеры людей, наделенных наилучшими способностями к практической деятельности, но всю свою жизнь пресмыкавшихся под гнетом самого грубого суеверия. Даже веселость и кротость нрава, проливающие бальзам на все прочие раны, бессильны против столь губительного яда; мы можем в особенности наблюдать это у прекрасного пола: хотя последний и обладает обычно указанными богатыми дарами природы, однако многие из его радостей отравляются этим несносным пришельцем. Но когда здравая философия получает господство над духом, суеверию действительно приходит конец, и можно смело утверждать, что ее торжество над этим врагом более полное, нежели над большинством пороков и несовершенств, которым подвержена человеческая природа. Любовь или гнев, честолюбие или скупость имеют свои корни в нраве и в аффектах, исправить которые едва ли в силах даже самый здравый разум; но суеверие, будучи основано на ложном мнении, должно тотчас же исчезнуть, едва лишь истинная философия внушит нам более правильные представления о высших силах¹⁵⁶. Здесь идет более равная борьба между болезнью и лекарством, помешать последнему доказать свою действенность не в силах ничто, кроме его собственной ложности и софистичности.

Здесь было бы излишне возвеличивать заслуги философии, раскрывая губительные тенденции того порока, от которого она избавляет человеческий дух. Суеверный человек, говорит Туллий*, жалок в любом положении, в любом случае жизни; даже сон, который рассеивает все другие заботы злополучных смертных, дает ему повод к новым страхам, ибо, вдумываясь в свои грезы, он находит в этих ночных видениях предвестие грядущих бедствий. Я могу прибавить, что, хотя только смерть в силах положить навсегда предел его злополучию, он не решается прибегнуть к данному пристанищу, но продолжает свое жалкое существование из-за пустого страха перед тем, как бы не оскорбить своего творца, воспользовавшись властью, которую это благодетельное существо даровало ему. Дары Бога и природы похищаются у нас этим жестоким врагом, и, несмотря на то что один шаг вывел бы нас из обители мучений и скорби, угрозы суеверия все же приковывают нас к ненавистной жизни, которую оно же само главным образом и делает жалкой.

Замечено, что если тех, кого бедствия жизни привели к необходимости прибегнуть к указанному роковому средству, несвоевременная заботливость их друзей лишит возможности умереть так, как они решили, то они редко дерзают прибегнуть к какому-нибудь другому способу смерти или могут вторично настолько собраться с духом, чтобы привести в исполнение свое намерение. Столь велик наш трепет перед смертью, что когда она представляется в какой-нибудь иной форме, кроме той, с которой человек старался примирить свое воображение, то она приобретает новые оттенки ужаса и превозмогает его слабую решимость. Но когда к этой природной робости присоединяются угрозы суеверия, то неудивительно, что люди совершенно лишаются всякой власти над своей жизнью, ибо даже многие наслаждения и удовольствия, к которым нас влечет сильная склонность, похищаются у нас этим бесчеловечным тираном. Постараемся же вернуть людям их врожденную свободу, разобрав все обычные аргументы против самоубийства и показав, что указанное деяние свободно от всякой греховности и не подлежит какому-либо порицанию в соответствии с мнениями всех древних философов.

* De Divin., lib. II, 72, 150.

Если самоубийство преступно, то оно должно быть нарушением нашего долга или по отношению к Богу, или по отношению к нашим ближним, или по отношению к нам самим. Для доказательства того, что самоубийство не есть нарушение нашего долга по отношению к Богу, будут, быть может, достаточны следующие соображения. Чтобы управлять материальным миром, всемогущий Создатель установил общие и неизменные законы, в силу которых все тела от величайшей планеты до мельчайшей частицы материи придерживаются свойственной им сферы и деятельности. Чтобы управлять животным миром, он наделил все живые существа телесными и духовными силами: чувствами, аффектами, стремлениями, памятью и способностью суждения, которыми они побуждаются к действиям и направляются на том жизненном пути, к которому они предназначены. Эти два различных начала материального и животного миров постоянно сталкиваются друг с другом и взаимно замедляют или ускоряют свои действия. Силы человека и других животных сдерживаются и направляются природой и свойствами окружающих тел, а видоизменения и действия указанных тел непрестанно меняются под воздействием всех живых существ. Реки преграждают человеку путь в его странствованиях по поверхности земли; и реки же, соответственным образом направленные, передают свою силу машинам, которые служат человеку. Но хотя области материальных и животных сил не разделены всецело, все же отсюда не проистекает никакого разлада или беспорядка во вселенной, наоборот, из этого смешения, соединения и противоположения различных сил, принадлежащих неодушевленным телам и живым созданиям, возникают та удивительная гармония и соразмерность, которые доставляют самый надежный аргумент в пользу верховной мудрости. Божественное провидение не проявляется непосредственно в каком-либо одном действии, но управляет всем при помощи тех общих и неизменных законов, которые были установлены испокон веков. Все события в известном смысле могут быть названы действием Всемогущего; все они проистекают из тех сил, которыми он наделил свои творения. Дом, падающий в силу собственной тяжести, не более обязан своим падением его провидению, чем дом, разрушаемый стараниями людей; и человеческие способности не в меньшей степени дело его рук, чем законы движения и тяготения. Когда разыгрываются страсти, когда рассудок повелевает,

а члены повинуются,— все это действия Бога; и эти одушевленные принципы в той же степени, как и неодушевленные, послужили ему для установления мирового порядка. Всякое событие одинаково важно для бесконечного существа, которое одним взором охватывает самые далекие области пространства и отдаленнейшие периоды времени. Нет ни одного события, как бы важно оно для нас ни было, которое бы он изъял из своих общих законов, управляющих вселенной, или которое он в виде исключения приберег бы для своего непосредственного акта или действия. Перевороты в государствах и империях зависят от самой вздорной прихоти или аффектов одного человека, и жизнь людей сокращается или удлиняется из-за малейшей случайности: состояния атмосферы, пищи, ясной или бурной погоды. Природа, однако, продолжает свое поступательное движение и сохраняет свой образ действий, и если общие законы нарушаются когда-либо единичными велениями Божества, то это происходит таким путем, который всецело ускользает от человеческого наблюдения. Если, с одной стороны, стихии и другие неодушевленные части вселенной продолжают осуществлять свои действия, не обращая внимания на частные интересы и положение людей, то, с другой — люди при различных столкновениях материи предоставлены своим собственным суждениям и решениям и могут пользоваться каждой способностью, которой они одарены, чтобы обеспечить свое благополучие, счастье или самосохранение. Каков же в таком случае смысл принципа, гласящего, что человек, который, устав от жизни и будучи преследуем страданиями и несчастьями, смело преодолевает до конца естественный страх перед смертью и покидает этот жестокий мир, что такой человек, говоря я, навлекает на себя негодование своего Создателя, посягнув на дело божественного провидения и внося смятение в мировой порядок? Станем ли мы утверждать, что Всемогущий в виде некоторого исключения приберег для себя лично распоряжение жизнью людей и не подчинил данного события наравне с другими общим законам, которые управляют вселенной? Это явная неправда: жизнь людей зависит от тех же законов, что и жизнь других живых существ; а последняя подчинена общим законам материи и движения. Падение башни или принятие яда разрушит человека наравне с мельчайшей тварью; наводнение смоем все без различия, что бы ни оказалось на пути его ярости. Таким образом,

если жизнь людей всегда подчинена общим законам материи и движения, то не оттого ли поступок человека, распоряжающегося своей жизнью, преступен, что во всех случаях преступно посягать на указанные законы или вносить смятение в их действия? Но это, по-видимому, нелепо: все живые существа предоставлены в том, что касается их поведения в мире, собственной осмотрительности и сноровке и имеют полное право по мере своих сил изменять все действия природы. Не пользуясь этим правом, они не могли бы просуществовать и мгновения; всякий поступок, всякое движение человека видоизменяет порядок некоторых частей материи и отклоняет общие законы движения от их обычного хода. Сопоставляя эти заключения, мы находим, что человеческая жизнь подчинена общим законам материи и движения и что нарушать эти общие законы или вносить в них изменения не является посягательством на дело провидения. Не волен ли, следовательно, каждый свободно распоряжаться своей жизнью? И не имеет ли он полного права пользоваться той властью, которой наделила его природа? Чтобы свести на нет очевидность данного заключения, мы должны указать основание, в силу которого этот частный случай является исключением; не состоит ли такое основание в том, что человеческая жизнь есть нечто чрезвычайно важное, так что располагать ею по человеческому усмотрению есть дерзость? Но жизнь человека не более важна для вселенной, чем жизнь устрицы. И как бы она ни была важна, устройство человеческой природы на деле подчиняет ее человеческому благоразумию и приводит нас к необходимости в каждом отдельном случае принимать решения относительно нее. Если бы распоряжение человеческой жизнью было оставлено за собой Всемогущим в качестве дела, подлежащего его особому ведению, так что распоряжаться своей жизнью было бы со стороны людей посягательством на его право, то было бы одинаково преступно действовать как ради сохранения жизни, так и ради ее разрушения. Если я отстраняю камень, падающий на мою голову, я нарушаю ход природы и посягаю на особую область действий Всемогущего, продлевая свою жизнь за пределы того периода, который он указал ей на основании общих законов материи и движения.

Волос, муха, насекомое в силах разрушить это могущественное существо, жизнь которого имеет столь

большое значение. Так разве нелепо предположить, что человеческое благоразумие имеет право распоряжаться тем, что зависит от столь незначительных причин? С моей стороны не было бы преступлением изменить течение Нила или Дуная, если бы я был в силах осуществить подобные намерения. Почему же в таком случае преступно отвести несколько унций крови от ее естественного русла?

Не воображаете ли вы, что я ропщу на провидение и клянусь день своего рождения потому, что оставляю жизнь и кладу предел существованию, которое, будь оно продолжено, сделало бы меня несчастным? Да останутся мне чужды подобные взгляды! Я только убежден в факте, который вы сами признаете возможным, а именно в том, что человеческая жизнь может быть несчастной и что мое существование, если бы оно было продлено далее, стало бы незавидным; но я благодарю провидение как за те блага, которые уже вкусил, так и за предоставленную мне власть избежать грозящих мне зол*. Это вам надо бы роптать на провидение, вам, по глупости своей воображающим, что вы не обладаете такой властью, и вынужденным все же продолжать ненавистную жизнь хотя бы и под бременем мучений, болезней, стыда и нужды.

Не учите ли вы сами, что когда меня постигает какая-нибудь беда, пусть и в силу козней моих врагов, то я должен покориться провидению, и что поступки людей в той же степени, как и действия неодушевленных существ, суть действия Всемогущего? Поэтому, когда я бросаюсь на собственный меч, я так же получаю смерть от руки Божества, как и тогда, когда причиной ее были бы лев, пропасть или лихорадка. Требуемая вами покорность провидению в каждом бедствии, которое постигает меня, не исключает человеческой ловкости и находчивости, если при их посредстве я, быть может, сумею избежать несчастья. И почему я не могу пользоваться одним средством в той же мере, как и другим?

Если моя жизнь не моя собственность, то с моей стороны было бы в такой же мере преступно подвергать ее опасности, как и располагать ею, и не могло бы быть так, чтобы один человек, которого слава и дружба побуждают идти навстречу величайшим опасностям, заслуживал название *героя*, а другой, который по тем же или

* «*Agamus Deo gratias, quod nemo in vita teneri potest*». — *Seneca, Epist., XII*¹⁵⁷.

похожим мотивам кладет предел своей жизни, был достоин прозвища *негодяя* или *бogoотступника*.

Нет такого существа, которое обладало бы силой или способностью, полученной им не от Создателя; нет и такого, которое могло бы каким-либо, хотя бы самым несообразным, поступком извратить план его провидения или внести беспорядок во вселенную. Действия любого существа суть дела Бога наравне с той цепью событий, в которую данное существо вторгается, и, какой бы принцип ни возобладал, мы можем на этом основании заключить, что он-то и пользуется особым покровительством Творца. Пусть он будет одушевленным или неодушевленным, рациональным или иррациональным — все равно его сила все-таки проистекает от верховного Создателя и входит в план его провидения. Когда ужас перед страданием превозмогает любовь к жизни, когда добровольный акт предваряет действие слепых причин, — все это только следствие тех сил и начал, которые Творец внедрил в свои создания. Божественное провидение и в данном случае остается неприкосновенным и пребывает далеко за пределами человеческих посягательств *. Нечестиво, говорит древнее римское суеверие, отворачивать реки с их пути или присваивать себе права природы. Нечестиво, говорит французское суеверие, прививать оспу или брать на себя дело провидения, произвольно вызывая расстройства или болезни. Нечестиво, говорит современное европейское суеверие, класть предел собственной жизни, подымая тем самым бунт против своего Создателя. Но почему же не нечестиво, говорю я, строить дома, обрабатывать землю или плавать по океану? При всех этих действиях мы пользуемся нашими силами духа и тела, чтобы произвести какое-нибудь видоизменение в ходе природы, и ни в одном не делаем чего-либо большего. Поэтому все они либо одинаково невинны, либо одинаково преступны.

Но вы подобно часовому поставлены провидением на определенный пост; и если вы, не будучи отозваны, оставляете его, то вы повинны в возмущении против всемогущего Господа и навлекаете на себя его неудовольствие. Но из чего вы заключили, спрашиваю я, что провидение поставило меня на этот пост? Что касается меня, то я нахожу, что обязан своим рождением длинной цепи причин, из которых многие зависели от произвольных

* Tacit., Annal., lib. I, 79.

поступков людей. *Но Провидение руководило этими Причинами, и ничто не происходит во вселенной без его согласия и содействия.* А если так, то и моя смерть, пусть и произвольная, произойдет не без его согласия; а поскольку муки или скорбь настолько превысили мое терпение, что жизнь стала мне в тягость, то я могу заключить, что меня самым ясным и настоящим образом отзывают с моего поста. Конечно, не что иное, как провидение, поместило меня теперь в эту комнату. Но разве не могу я оставить ее, когда сочту нужным, не навлекая на себя подозрения в том, что оставил свое назначение и пост? Когда я умру, начала, из которых я составлен, все же будут совершать свое дело во вселенной и будут столь же полезны в этой величественной мастерской (*fabric*), как и тогда, когда они составляли данное индивидуальное создание. Для целого разница окажется здесь не больше, чем разница между моим пребыванием в комнате и на открытом воздухе. Для меня одно изменение важнее, чем другое; но это не так для вселенной.

Воображать, что какое-либо сотворенное существо может нарушить порядок мира или посягать на дело провидения,—это своего рода кощунство. Это значит предполагать, что такое существо обладает силами и способностями, которые оно получило не от своего Создателя и которые не подчинены его правлению и власти. Человек, конечно, может внести смуту в общество и тем навлечь на себя неудовольствие Всемогущего; но управление миром находится далеко за пределами, доступными его вторжению. Но каким же образом становится ясно, что Всемогущий недоволен теми поступками, которые вносят разлад в общество? При помощи тех принципов, которые он внедрил в человеческую природу и которые возбуждают в нас чувство раскаяния, когда мы сами бываем повинны в подобных поступках, и чувство порицания и неодобрения, когда мы замечаем их в других. Посмотрим же теперь в соответствии с намеченным нами методом, принадлежит ли самоубийство к такого рода поступкам и является ли оно нарушением нашего долга по отношению к нашим *ближним и обществу*.

Человек, кончающий счеты с жизнью, не причиняет никакого ущерба обществу, он только перестает делать добро; а если это и проступок, то относящийся к числу наиболее извинительных.

Все наши обязанности делать добро обществу предполагают, по-видимому, некоторую взаимность. Я пользуюсь выгодами общества и поэтому должен служить

его интересам; но если я совершенно порываю с обществом, то могу ли я и после этого оставаться связанным долгом? И если даже допустить, что наши обязанности делать добро не прекращаются никогда, все же они, наверное, имеют некоторые границы. Я не обязан делать незначительное добро обществу за счет большого вреда для себя самого; почему же в таком случае следует мне продолжать жалкое существование из-за какой-то пустячной выгоды, которую общество могло бы, пожалуй, получить от меня? Если на основании преклонного возраста и болезненного состояния я могу с полным правом отказаться от какой-нибудь должности и посвятить все свое время борьбе с этими бедствиями, а также облегчению по мере возможности несчастий своей дальнейшей жизни, то почему же я не мог бы разом пресечь такие несчастья посредством поступка, который столь же безвреден для общества?

Но предположите, что не в моих силах более служить интересам общества; предположите, что я ему в тягость; предположите, что моя жизнь мешает каким-нибудь лицам принести обществу гораздо большую пользу. В таких случаях мой отказ от жизни должен быть не только безвинным, но и похвальным. Но большинство людей, испытывающих искушение покончить с жизнью, находятся в подобном положении; те, кто обладает здоровьем, властью или почетом, имеют обычно лучшие основания быть в ладах с миром.

Некто замешан в заговоре во имя общего блага; он схвачен по подозрению; ему грозит пытка; и он знает, что из-за его слабости тайна будет исторгнута от него. Может ли такой человек лучше послужить общим интересам, чем поскорее покончив со своей несчастной жизнью? Так обстояло дело со славным и мужественным Строцци из Флоренции¹⁵⁸.

Предположите далее, что злодей заслуженно осужден на позорную смерть; можно ли вообразить какое-либо основание, в силу которого он не должен был бы предварить свое наказание и избавить себя от мучительных дум о его ужасном приближении? Он не более посягает на дело провидения, чем власти, распорядившиеся о его казни; и его добровольная смерть в такой же мере полезна для общества, так как освобождает его от опасного сочлена.

Что самоубийство часто можно совместить с нашим интересом и нашим долгом по отношению к нам самим,

поступков людей. *Но Провидение руководило этими Причинами, и ничто не происходит во вселенной без его согласия и содействия.* А если так, то и моя смерть, пусть и произвольная, произойдет не без его согласия; а поскольку муки или скорбь настолько превысили мое терпение, что жизнь стала мне в тягость, то я могу заключить, что меня самым ясным и настоятельным образом отзывают с моего поста. Конечно, не что иное, как провидение, поместило меня теперь в эту комнату. Но разве не могу я оставить ее, когда сочту нужным, не навлекая на себя подозрения в том, что оставил свое назначение и пост? Когда я умру, начала, из которых я составлен, все же будут совершать свое дело во вселенной и будут столь же полезны в этой величественной мастерской (*fabric*), как и тогда, когда они составляли данное индивидуальное создание. Для целого разница окажется здесь не больше, чем разница между моим пребыванием в комнате и на открытом воздухе. Для меня одно изменение важнее, чем другое; но это не так для вселенной.

Воображать, что какое-либо сотворенное существо может нарушить порядок мира или посягать на дело провидения,—это своего рода кощунство. Это значит предполагать, что такое существо обладает силами и способностями, которые оно получило не от своего Создателя и которые не подчинены его правлению и власти. Человек, конечно, может внести смуту в общество и тем навлечь на себя неудовольствие Всемогущего; но управление миром находится далеко за пределами, доступными его вторжению. Но каким же образом становится ясно, что Всемогущий недоволен теми поступками, которые вносят разлад в общество? При помощи тех принципов, которые он внедрил в человеческую природу и которые возбуждают в нас чувство раскаяния, когда мы сами бываем повинны в подобных поступках, и чувство порицания и неодобрения, когда мы замечаем их в других. Посмотрим же теперь в соответствии с намеченным нами методом, принадлежит ли самоубийство к такого рода поступкам и является ли оно нарушением нашего долга по отношению к нашим *ближним и обществу*.

Человек, кончающий счеты с жизнью, не причиняет никакого ущерба обществу, он только перестает делать добро; а если это и проступок, то относящийся к числу наиболее извинительных.

Все наши обязанности делать добро обществу предполагают, по-видимому, некоторую взаимность. Я пользуюсь выгодами общества и поэтому должен служить

его интересам; но если я совершенно порываю с обществом, то могу ли я и после этого оставаться связанным долгом? И если даже допустить, что наши обязанности делать добро не прекращаются никогда, все же они, наверное, имеют некоторые границы. Я не обязан делать незначительное добро обществу за счет большого вреда для себя самого; почему же в таком случае следует мне продолжать жалкое существование из-за какой-то пустячной выгоды, которую общество могло бы, пожалуй, получить от меня? Если на основании преклонного возраста и болезненного состояния я могу с полным правом отказаться от какой-нибудь должности и посвятить все свое время борьбе с этими бедствиями, а также облегчению по мере возможности несчастий своей дальнейшей жизни, то почему же я не мог бы разом пресечь такие несчастья посредством поступка, который столь же безвреден для общества?

Но предположите, что не в моих силах более служить интересам общества; предположите, что я ему в тягость; предположите, что моя жизнь мешает каким-нибудь лицам принести обществу гораздо большую пользу. В таких случаях мой отказ от жизни должен быть не только безвинным, но и похвальным. Но большинство людей, испытывающих искушение покончить с жизнью, находятся в подобном положении; те, кто обладает здоровьем, властью или почетом, имеют обычно лучшие основания быть в ладах с миром.

Некто замешан в заговоре во имя общего блага; он схвачен по подозрению; ему грозит пытка; и он знает, что из-за его слабости тайна будет исторгнута от него. Может ли такой человек лучше послужить общим интересам, чем поскорее покончив со своей несчастной жизнью? Так обстояло дело со славным и мужественным Строцци из Флоренции¹⁵⁸.

Предположите далее, что злодей заслуженно осужден на позорную смерть; можно ли вообразить какое-либо основание, в силу которого он не должен был бы предварить свое наказание и избавить себя от мучительных дум о его ужасном приближении? Он не более посягает на дело провидения, чем власти, распорядившиеся о его казни; и его добровольная смерть в такой же мере полезна для общества, так как освобождает его от опасного сочлена.

Что самоубийство часто можно совместить с нашим интересом и нашим долгом по отношению к нам самим,

в этом не может быть сомнения для кого-либо, кто признает, что возраст, болезнь или невзгоды могут превратить жизнь в бремя и сделать ее даже чем-то худшим, нежели самоуничтожение. Я убежден, что никто никогда не отказывался от жизни, пока ее стоит сохранять. Ибо так велик наш естественный ужас перед смертью, что незначительные мотивы никогда не будут в силах примирить нас с ней; и, хотя, быть может, положение здоровья и дел некоторого человека на первый взгляд и не требовало упомянутого средства, мы можем во всяком случае быть уверены в том, что каждый, кто без видимых оснований прибег к нему, был заклеямен такой безнадежной извращенностью или мрачностью нрава, что они должны были отравлять ему все удовольствия и делать его столь же несчастным, как если бы он изнывал под бременем самых горестных невзгод.

Если предполагается, что самоубийство есть преступление, то только трусость могла бы побудить нас к нему. Если же оно не преступление, то благоразумие и мужество должны были бы побудить нас разом избавиться от существования, когда оно становится бременем. При таком положении дел это единственный путь, встав на который мы можем быть полезны обществу, ибо подаем пример, который, если он найдет подражателей, оставит каждому его шанс на счастье в жизни и вполне освободит его от всякой опасности, от всякого злополучия *.

* Не трудно было бы доказать, что самоубийство столь же мало возбраняется христианам, как и язычникам. Нет ни одного места в Священном Писании, которое запрещало бы его. Этот великий и непогрешимый канон веры и жизни, под контролем которого должны пребывать всякая философия и человеческое рассуждение, в данном отношении предоставил нас нашей естественной свободе. Правда, в Священном Писании говорится о покорности провидению, но это понимается только в смысле подчинения неизбежным бедствиям, а не тем, которые могут быть устранены посредством благоразумия и мужества. Заповедь *не убий*, очевидно, имеет в виду запрещение убивать других, на жизнь которых мы не имеем никакого права. Что эта заповедь подобно большинству заповедей Св. Писания должна быть согласована с разумом и здравым смыслом—это явствует из образа действия властей, которые карают преступников смертью, не придерживаясь буквы закона. Но если бы даже это предписание было совершенно ясно направлено против самоубийства, все же оно не имело бы ныне никакой силы, ибо закон Моисея отменен, за исключением того в нем, что установлено законом Природы. И мы уже пытались доказать, что самоубийство этим законом не возбраняется. Во всех случаях христиане и язычники находятся в равном положении; Катон и Брут, Аррия и Порция поступили как герои. Те, кто следует их примеру, должны удостоиться тех же похвал от потомства. Способность лишить

Нет ничего такого, что я мог бы рекомендовать своим читательницам более настойчиво, чем изучение истории, в качестве занятия, более всех других соответствующего их полу и воспитанию, более поучительного, чем их обычное развлекательное чтение, и более занимательного, чем те серьезные сочинения, которые обычно можно увидеть в их шкафах. Среди других важных истин, которые могут быть почерпнуты ими из изучения истории, они могут получить сведения о двух обстоятельствах, знание которых может весьма способствовать их успокоению и сохранению спокойствия: о *том*, что наш пол, как и их, весьма далек от того совершенства, которое они склонны ему приписывать, и о *том*, что любовь вовсе не единственная страсть, движущая мужской половиной человечества, ибо над ней часто берут перевес скупость, честолюбие, тщеславие, а также тысячи других аффектов. Я не знаю, ложные ли представления о мужском поле в данном отношении делают романы и повести столь любимым чтивом слабого пола, но должен признаться, что мне прискорбно видеть это отвращение женского пола к фактам и пристрастие ко лжи. Помню, одна небезразличная мне юная красавица, чтобы скоротать сельский досуг, попросила прислать ей романов. Но я не пожелал коварно воспользоваться преимуществом, какое мне могло бы дать подобное чтиво, и не стал пускать в ход отравленное оружие. Я послал «Жизнеописания» Плутарха, уверив ее, что там нет ни слова правды. Она внимательно читала, пока не дошла до Александра и Цезаря, чьи имена случайно были ей знакомы. Тогда она вернула мне книгу, упрекая в обмане.

Конечно, мне могут сказать, что прекрасный пол не питает такого отвращения к истории, как я изобразил, если это *тайная* история и в ней есть какие-то достопамятные отношения между людьми, способные возбудить у дам любопытство. Но поскольку я нахожу, что истина, составляющая основание истории, в таких рассказах вообще не принимается во внимание, я не считаю подобный интерес с их стороны свидетельством увлечения историей. Как бы то ни было, я не вижу, почему то же любо-

себя жизни рассматривается Плинием как преимущество людей по сравнению даже с самим Божеством. «Deus non sibi potest mortem consciscere si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis». — Lib. II, cap. 5¹⁵⁹.

пытство не могло бы получить лучшее направление, побуждая их интересоваться теми, кто жил в прошлые века, так же, как своими современниками. Что Клеоре до тайной *любовной* связи Фульвии с Филандром? Разве не меньше занимательности в сплетнях историков о том, что сестра Катона была любовницей Цезаря и имела от него сына, Марка Брута, которого выдавала мужу за его собственного отпрыска? И разве романы Мессалины и Юлии не сойдут для обсуждения, как и любая интрига из тех, что завязались в городе в недавнее время?

Но, право, не знаю, почему я так увлекся и стал подшучивать над дамами. Наверное, по той же причине общий любимец компании часто становится объектом беззлобных шуток и смешков товарищей. Мы вольны обращаться с приятными нам людьми в любой манере; при этом мы предполагаем, что никогда не будем поняты превратно теми, кто уверен в хорошем мнении о себе и симпатии всех присутствующих.

Теперь я перейду к более серьезному исследованию данного предмета и укажу те многочисленные выгоды, которые проистекают из изучения истории. Я покажу, как хорошо годится это занятие для всякого, а особенно для тех, кто из-за слабости телосложения и поверхностности образования лишен возможности заниматься серьезными исследованиями. По-видимому, преимущества изучения истории тройки: она ласкает воображение, совершенствует ум и укрепляет добродетель.

В самом деле, найдется ли более приятное развлечение для ума, чем перенестись в самые отдаленные века и наблюдать человеческое общество в его младенческом состоянии, когда оно делало лишь самые первые шаги по направлению к искусствам и наукам. Наблюдать политику правительств, постепенное возрастание утонченности отношений и совершенствование всего того, что украшает человеческую жизнь; видеть возникновение, развитие, упадок и окончательное крушение достигших наибольшего процветания империй, отмечая добродетели, которые способствовали их величию, и пороки, навлекшие на них гибель. Короче говоря, видеть весь человеческий род с самого начала его истории как бы дефилирующим перед нами, в подлинных красках и без тех масок, которые доставляют столько затруднений суждению современников исторических событий. Какое еще зрелище так же действует на воображение, так же великолепно, разнообразно и интересно?¹⁶¹ Какое удо-

вольствие, исходящее от чувств или воображения, сравнится с ним? Неужели предпочтительнее и достойнее те пустые развлечения, которые занимают у нас столько времени, поглощая наше внимание? Сколь же извращен вкус того, кто так ошибается в выборе наслаждений!

Помимо того что изучение истории приятно, оно в большей степени, чем какая-либо другая отрасль знания, способствует расширению нашего кругозора, и большая часть того, что мы называем *эрудицией* и так высоко ценим, есть не что иное, как знакомство с историческими фактами. Обширные познания в данной области — удел ученых. Но это непростительное невежество, когда люди, каковы бы ни были их общественное положение и пол, не знакомы ни с историей своей родины, ни с историей Древней Греции и Рима. Женщина может обладать прекрасными манерами и даже некоторой гибкостью суждения, но если ее ум не снабжен необходимыми сведениями, то трудно надеяться, что беседа с ней доставит удовольствие умным и мыслящим людям.

К этому следует прибавить, что история не только представляет собой весьма ценную часть знания, но и открывает дорогу другим видам знаний и снабжает материалом большинство наук. В самом деле, если мы примем во внимание кратковременность человеческой жизни и ограниченность наших познаний, даже относительно современных нам событий, то почувствуем, что нам было бы суждено раз навсегда остаться по своим понятиям детьми, если бы не изобретение этой науки, столь расширяющее пределы нашего опыта, включающее в его границы прошлые века и самые далекие от нас народы и заставляющее данные факты совершенствовать нашу мудрость, как если бы мы сами все это видели. О человеке, сведущем в истории, можно некоторым образом сказать, что он живет с самого начала мира и из каждого столетия черпает нечто для обогащения своих знаний.

Приносимый изучением истории опыт обладает еще и тем преимуществом (помимо того что его источник — всемирная практика), что он знакомит нас с человеческими делами, ни в коей мере не скрывая самых тонких проявлений добродетели. И, говоря по правде, я не знаю другого такого исследования или занятия, которое было бы столь же безупречно в данном отношении, как история. Поэты могут изображать добродетель в самых изысканных красках. Но поскольку они адресуются исключительно к человеческим аффектам, то часто оказываются

адвокатами порока. Даже философы любят запутывать самих себя своими тонкими спекуляциями, и мы видели, что некоторые из них заходят столь далеко, что отрицают реальное значение всех моральных различий. Но, как мне кажется, тот факт, что почти все без исключения историки всегда были истинными друзьями добродетели и всегда представляли ее в истинном свете, как бы они ни ошибались в своих суждениях относительно тех или иных отдельных лиц, заслуживает внимания со спекулятивной точки зрения. Даже сам Макиавелли обнаруживает истинное чувство добродетели в своей «Истории Флоренции». Когда он говорит как *политик*, рассуждая в общей форме, то видит в отравлении, убийстве и лжесвидетельстве вполне законные приемы, относящиеся к искусству власти. Но когда он говорит как *историк* в своих конкретных повествованиях, то неоднократно выражает столь резкое негодование по поводу порока и такое горячее одобрение добродетели, что я не побоюсь применить к нему высказывание Горация: как бы яростно вы ни изгоняли природу, она все равно возвратится к вам¹⁶². Вовсе не трудно объяснить эту симпатию историков к добродетели. Когда деловой человек вступает в жизнь и начинает действовать, он склонен рассматривать характеры людей не такими, каковы они сами по себе, а в связи со своими интересами. Любое его суждение искажается неистовством его страстей. Когда философ, сидя в своем кабинете, размышляет о характерах и нравах, то общий абстрактный взгляд на предметы оставляет его дух настолько холодным и равнодушным, что не остается никакого места для естественной игры природных чувств, и он едва ощущает различие между пороком и добродетелью. История же придерживается надлежащей середины между этими двумя крайностями и взирает на объекты с правильной точки зрения. И те, кто пишет, и те, кто читает историю, интересуются характерами и событиями в достаточной мере, для того чтобы живо испытывать чувства похвалы и порицания, а в то же время они никак лично не заинтересованы в том, чтобы исказить свои суждения.

...Verae voces tum demum pectore ab imo
Eliciuntur...

*Lucret.*¹⁶³

ИСТОРИЯ АНГЛИИ (ИЗВЛЕЧЕНИЯ)

Падение Бэкона

(том I, [раздел] I, «Правление Якова I», гл. IV)¹

[...] Большая печать находилась в то время в руках знаменитого Бэкона, которому был пожалован титул виконта Сент-Албанского,— человека, вызывавшего всеобщее восхищение величием своего гения и любовь обходительностью и человечностью поведения. Он был величайшим украшением своего поколения и своей нации, и ничто не помешало бы ему стать украшением самой человеческой природы, если бы у него хватило силы духа справиться с неумеренным стремлением к карьере, которая ничего не могла прибавить к его достоинству, и ограничить склонность к расточительству, которое не было нужно ему ни для того, чтобы поддержать свою честь, ни для того, чтобы обеспечить свои развлечения. Его неспособность быть бережливым и потворство слугам ввергли его в нужду, и, чтобы удовлетворить страсть к расточительству, он был вынужден брать взятки под видом подарков, и притом в весьма беззастенчивой форме, у просителей, обращающихся в суд лорда-канцлера. По-видимому, такая практика была обычным делом для предшествующих канцлеров, и было бы натяжкой полагать, что Бэкон, который пошел по той же опасной дороге, мог сохранить на судейском кресле честность и нелицеприятность судьи и выносить правильные решения, направленные против тех, от кого он получал плату за беззаконие. Жалобы по поводу этого все возрастали и наконец достигли палаты общин, которая направила в палату лордов обвинительное заключение против канцлера. Последний, чувствуя за собой вину, пытался умиловить своих судей и путем признания своей вины в целом избежать позора подробного расследования. Лорды же

настояли на тщательном расследовании всех его злоупотреблений. Он признал 28 пунктов обвинения и был приговорен к штрафу в размере 40 000 фунтов, заключению в Тауэр на срок, зависящий от усмотрения короля, и пожизненному лишению права занимать какую-либо должность или служебное положение, заседать в парламенте, а также появляться при дворе.

Этот приговор, ужасный для человека весьма чувствительного к вопросам чести, он пережил на пять лет. Вскоре он был выпущен из Тауэра, и его гений, оказавшийся вопреки всем указанным обстоятельствам и подавленности духа несломленным, засверкал в литературном творчестве, которое заставило потомство забыть его вину или слабость или же смотреть на нее сквозь пальцы. Учитывая его большие заслуги, король освободил его от уплаты штрафа, отменив также все остальные статьи приговора, и назначил ему большую пенсию в размере 1800 фунтов в год, а также сделал все возможное, чтобы облегчить бремя его старости и несчастья. И этот великий философ наконец с сожалением признал, что он слишком долго пренебрегал истинным честолюбием возвышенного гения, погружаясь в дела и занятия, которые, требуя гораздо меньших способностей, но большей твердости духа, чем научные исследования, ввергли его в столь горестные испытания [...]

Просвещение и искусства

(том I, [раздел] I, «Правление Якова I», приложение к гл. V)²

[...] В период правления Якова I величайшей славой литературы на нашем острове был лорд Бэкон. Бóльшая часть его произведений написана на латыни, хотя ему не хватало изящества стиля как в этом, так и в родном его языке. Если мы примем во внимание все разнообразие талантов, присущих ему в качестве публичного оратора, делового человека, острослова, придворного, собеседника, писателя и философа, то он по справедливости заслужит наше восхищение. Если же мы станем рассматривать его лишь как философа и писателя, т. е. под тем углом зрения, под которым он предстает перед нами ныне, то он, сохраняя свою значимость, окажется все же ниже своего современника Галилея, а возможно, уступит даже и Кеплеру. Бэкон указал издали на путь,

ведущий к истинной философии. Галилей же не только указал этот путь другим, но и сам прошел значительную часть его. Англичанин игнорировал геометрию, флорентинец возродил эту науку, преуспел в ней и первым применил ее наряду с экспериментом к естественной философии. Первый отверг с самым явным презрением систему Коперника³, последний дополнил ее новыми доказательствами, почерпнутыми как из разума, так и из ощущений. Стиль Бэкона неловок и груб; его остроумие, часто блестящее, в то же время часто неестественно и надуманно; он представляется первоисточником резких сравнений и вымученных аллегорий, столь характерных для английских писателей. Галилей же живой и приятный, хотя отчасти и слишком многословный, писатель. Но Италия, лишенная единого правительства и, возможно, пресыщенная своей прошлой и нынешней литературной славой, слишком пренебрегла той славой, которую она получила, породив столь великого человека. А национальный дух, который господствует у англичан и составляет их величайшее счастье, есть причина того, почему они наградили всех своих знаменитых писателей, в том числе и Бэкона, такими похвалами и одобрением, которые часто могут даже показаться пристрастными и чрезмерными [...]

Возвышение и характерные черты индипендентов

(том I, [раздел] II, «Правление Карла I», гл. VIII)⁴

[...] Индипенденты, нашедшие сперва убежище и укрытие под крылом пресвитериан, выступили теперь⁵ как вполне самостоятельная партия с совершенно особыми взглядами и притязаниями. Нам следует раскрыть дух этой партии и ее вождей, вскоре занявших историческую арену.

В те времена, когда религиозное исступление встречало уважение и одобрение и служило самым верным средством к тому, чтобы достичь известности и преуспевания, было совершенно невозможно положить предел этой священной лихорадке (*holy fervours*) или ограничить какими-либо естественными рамками то, что устремлено к безграничному и сверхъестественному предмету. Тогда всякий, побуждаемый горячностью своего характера, со-

перничеством или привычкой к лицемерию, старался превзойти своих ближних и достичь еще больших высот святости и совершенства. Вред, который причиняла та или иная секта, и опасность, связанная с ней, находились в прямой зависимости от ее фанатизма, а поскольку индипенденты брали нотой выше пресвитериан, то они еще менее последних были способны остаться в каких-либо пределах умеренности. Из этого различия как из первого основания необходимо следовали все прочие расхождения между двумя сектами.

Индипенденты отвергали все церковные установления и не желали допускать ни церковных судов, ни иерархии среди священников, ни вмешательства светских властей в духовные дела, ни раз навсегда установленного предпочтения какой-либо системы доктрин или взглядов. Согласно их принципам, каждая конгрегация, объединенная добровольными духовными узами, сама по себе составляла отдельную церковь и осуществляла самоуправление, не обладая, однако, какими-либо светскими санкциями по отношению к своим пасторам и пастве. Для введения в священнический сан было совершенно достаточно избрания конгрегацией; а поскольку индипенденты отрицали всякое существенное различие между мирянами и духовенством, то для получения духовного сана не требовалось ни особой церемонии, ни специального назначения, ни призвания к этой профессии, ни возложения рук, как это принято во всех других церквях. [Религиозное] исступление пресвитериан заставило их отвергнуть власть епископов, отбросить стеснения литургии, урезать обряды, ограничить богатства и авторитет духовенства. Фанатизм индипендентов, вознесшийся на еще большую высоту, упразднил всякое церковное управление, презрел все символы веры и системы, отверг все обряды и уравнил все ранги и степени. Всякий солдат, купец, мастеровой, следуя своему рвению и движимый извращенным духом, предавался внутреннему и высшему руководству и в определенном смысле освящал себя своей непосредственной связью и общением с Небесами.

Католики оправдывали свою доктрину и свою практику религиозных преследований непогрешимостью своего руководства, на которую они претендовали. Пресвитериане, воображавшие, что столь ясные и определенные принципы, которые они одобряли, можно отвергать только из преступного и упрямого упорства, в то время

полностью удовлетворяли свое фанатическое рвение посредством аналогичной теории и практики. Индепенденты, доведшие то же рвение до крайности, тем не менее пришли к более мягкому принципу религиозной терпимости. Дух их, пустившийся в плавание по безграничному океану вдохновенности, не мог ограничиться какими-либо определенными пределами, и те самые вариации, которые разрешал себе визионер, он был готов, следуя естественному складу ума, разрешать и другим. Из всех христианских сект эта была первой, неуклонно придерживающейся принципа веротерпимости и в пору процветания, и во время бедствий. И замечательно, что столь разумное учение обязано было своим происхождением не размышлению, но высшей степени сумасбродства и фанатизма.

Индепенденты сурово относились лишь к институтам папства и епископства, дух которых, как они думали, питал предрассудки. Кроме того, они считали важнейшей частью всякой религии учение о судьбе, или предопределении. Именно в этих твердых убеждениях единодушно сходились все сектанты, несмотря на прочие расхождения между ними.

Политическая система индепендентов полностью соответствовала их религиозным представлениям. Не довольствуясь значительным сужением власти своего суверена и превращением короля в первого чиновника (*magistrate*), что было целью пресвитериан, эта секта, более пылкая в своем стремлении к свободе, вынашивала планы полного упразднения монархии и даже аристократии, намереваясь осуществить полное равенство рангов и степеней в совершенно свободной и независимой республике. В соответствии с этим планом они объявили себя противниками всех предложений, направленных на достижение гражданского мира, исключая такие, которые, как они знали, были неосуществимы. Они придерживались правила, в общем мудрого с политической точки зрения, согласно которому всякий, кто обнажил меч и поднял его на своего суверена, должен отбросить ножны. Устрашая других местью оскорбленного наследника престола, они восстановили великое множество людей против гражданского мира, превышающее число тех, кто одобрил иные принципы управления и религии. И громадные успехи, уже достигнутые армиями парламента, и еще большие, ожидаемые вскоре, все более укрепляли их упорство [...]

Битва при Денбаре

(том II, [раздел] I, «Республика», гл. II)⁶

[...] Командование шотландской армией было передано Лесли⁷, опытному офицеру, разработавшему весьма правильный план обороны. Он расположил свое войско в укрепленном лагере между Эдинбургом и Лейтом и позаботился о том, чтобы удалить из графств Мэрс и Лузианс все, что могло бы чем-то послужить английской армии. Кромвель подошел к шотландскому лагерю и попытался посредством всяческих уловок вызвать Лесли на сражение. Но умный шотландец сознавал, что его армия при всем ее численном превосходстве сильно уступает по своей дисциплине и опытности английской, и предпочел оставаться настороже в своем укреплении. Он старался поднять боевой дух своих солдат посредством мелких стычек и вылазок, что ему вполне удалось. Его армия день ото дня росла и преисполнялась мужеством. В лагерь прибыл король⁸; полный готовности к действиям, он произвел большое впечатление на чувства солдат, готовых служить скорее энергичному и храброму молодому королю, чем комитету из штатских болтунов. Священники обеспокоились. Они потребовали от короля, чтобы он немедленно покинул лагерь. Более того, они тщательно очистили лагерь от почти четырех тысяч «мэлигнантов» («malignants») и «энгейджеров» («engagers»)⁹, рвение которых заставило их сопровождать короля и которые были самыми опытными и верными солдатами нации. И тогда духовенство возомнило, что владеет армией, сплошь состоящей из святых, а потому непобедимой. Оно громко роптало не только на своего мудрого генерала, но и на самого Господа Бога из-за того, что тот допускает проволочку в избавлении, и прямо заявляло ему, что если он не спасет их от английских сектантов, то не быть ему больше их Богом [...]

День и ночь священники (ministers) препирались с Господом в своих молениях, как они называли свои действия. Наконец они вообразили, что находятся у порога победы. Они заявили, будто им было откровение, согласно которому вся сектантская и еретическая армия вместе с Магогом (Agag), т. е. Кромвелем, отдастся им в руки. Веря своим видениям, они заставили своего генерала вопреки всем его возражениям спуститься в долину и атаковать англичан в их убежище¹⁰. Кромвель, заметивший в подозрную трубу, что весь шотландский лагерь пришел

в движение, предсказал без всякой помощи откровения, что Бог отдаст его врагов в *его* руки. Он приказал немедленно атаковать неприятеля. В этом сражении ясно обнаружилось, что на войне ничто не может заменить дисциплину и опытность и что перед лицом реальной опасности, когда люди к ней не приучены, туман экстаза (*enthusiasm*) рассеивается и утрачивает всякое значение. Шотландцы, вдвое превосходившие англичан по своей численности, были вскоре обращены в бегство, и преследователи устроили страшную резню. Главное, если не единственное сопротивление было оказано полком, состоявшим из шотландских горцев, т. е. той частью армии, которая была менее всего затронута [религиозным] исступлением [...]

Духовенство подняло ужасные вопли и заявило Господу, что для священников невелика беда лишиться жизни и состояния, но для Бога весьма большая потеря допустить поражение своих избранников. Оно опубликовало декларацию, объясняющую причину недавних несчастий. Эти испытания оно объясняло разного рода проступками королевского дома, в которых, как опасались священники, король недостаточно раскаялся; тайным внедрением «мэлигнантов» в королевскую семью и даже в военный лагерь; оставлением [в составе сражавшихся] в высшей степени роялистски и нечестиво настроенной кавалерийской стражи, высланной из лагеря, дабы она очистилась, но вернувшейся за два дня до сражения, чтобы принять в нем участие; тем, что многие стали на сторону короля, но не подчинились религии и свободе; а также плотским своекорыстием одних и пренебрежением к семейным молитвам со стороны других.

Кромвель, только что одержавший победу мечом, взялся за перо, чтобы дать ответ шотландским церковникам. Он написал им несколько полемических писем, в которых отстаивал главные пункты индепендентской теологии. Более того, он не забыл о том, чтобы обратить против них их же собственный излюбленный прием, состоящий в ссылках на провидение, и задал им вопрос: разве Бог не высказался против них? Но священники думали, что те же самые события, будучи для их противников Божьим судом, для них являются только испытанием, и они отвечали, что Бог отвратил лишь на время свое лицо от Иакова. Но Кромвель настаивал на том, что к Богу обратились самым выразительным и торжественным образом и что в битве при Денбаре вынесено окончательное решение в пользу английской армии [...]

Нравы и искусства

(том II, [раздел] I, «Республика», гл. III) ¹¹

[...] Теперь уместно на мгновение задержаться и про-извести общий обзор века в том, что касается нравов, финансов, армии, торговли, искусств и наук. Главная польза истории состоит именно в том, что она дает материал для такого рода изысканий, и долг историка требует, по-видимому, обращать внимание на надлежащие выводы и заключения.

Ни один народ не испытал в течение данного периода более неожиданных и коренных перемен в нравах, чем английский. Из состояния спокойствия, согласия, повиновения, уравновешенности англичане в одно мгновение были ввергнуты в состояние раздора, фанатизма и чуть ли не безумия. Неистовство английских партий превзошло все, что только можно вообразить, и, продлись оно еще немного, вполне имелось бы основание опасаться всех ужасов избиений и проскрипций древнего мира. Военных узурпаторов, власть которых опиралась на явную несправедливость и не имела поддержки в народе, побуждали к подобным кровавым мерам ярость и отчаяние, и, если бы эти ужасные средства были применены одной партией, жажда мести заставила бы другую совершить то же самое по возвращении к власти. Между партиями не сохранялись никакие общественные связи, между их представителями не были возможны ни браки, ни родство. Роялисты, хотя их и подавляли, преследовали и уничтожали, с презрением отвергали всякую близость со своими победителями. Чем более их унижали, тем сильнее они чувствовали свое превосходство над узурпаторами, которые приобрели господство посредством насилий и несправедливости.

Нравы этих двух фракций были столь противоположны, что они, казалось, составляли две совершенно отличные друг от друга нации. «Ваши друзья «кавалеры»,— говорил сторонник парламента роялисту,— совершенно распущенные и развратные люди». «Да,— отвечал роялист,— у них есть недостатки. Но ваши друзья «круглоголовые» ¹² обладают всеми дьявольскими пороками, и им свойственны тирания, дух возмущения и духовная гордыня». Необузданность и беспорядок, несмотря на благой пример Карла I, несомненно, преобладали среди очень многих его сторонников. Будучи обыкновенно знатными и богатыми людьми, для которых излишества менее

пагубны, чем для простонародья, они были слишком склонны разрешать себе всякие наслаждения, особенно чревоугодие. Противоборство с сухим педантизмом врагов еще более склоняло их к общительности, и репутация поклонника наслаждений высоко ценилась у них как залог преданности королю и церкви. Даже разоренные конфискациями и секвестрами, они старались сохранить видимость беззаботности и уверенности в будущем. «Насколько надежда лучше страха,—сказал один бедный и веселый «кавалер»,—настолько наше положение предпочтительнее положения наших врагов. Мы смеемся, тогда как они трепещут».

Мрачное исступление, господствовавшее среди большинства членов парламентской партии, было, несомненно, одним из самых любопытнейших зрелищ в истории, самым поучительным и занимательным для философского ума явлением. Все развлечения были в некотором роде запрещены пресвитерианами и индипендентами с их непоколебимой суровостью. Конные состязания и петушинные бои расценивались как самые чудовищные преступления*. Даже медвежья травля считалась языческим и нехристианским занятием, преступность которого усматривалась не в бесчеловечности, а в развлекательности. Как-то полковник Хьюсон¹³, побуждаемый религиозным рвением, явился со своим полком в Лондон и перебил всех медведей, которых держали там для развлечения горожан. Это событие, по-видимому, легло в основу вымысла о Гудибрасе¹⁴. Хотя англичане от природы обладают искренним и прямодушным характером, над ними как в старое, так и в Новое время тяготело беспримерное лицемерие. Религиозное лицемерие, как можно заметить, особенное: обычно оно не осознается личностью и, будучи более опасно, чем другие виды неискренности, предполагает в то же время меньшую долю лживости. Ветхий Завет, которому отдавалось предпочтение перед Новым, чтили все сектанты. Восточный поэтический стиль Ветхого Завета делал его более доступным такому истолкованию, которое отвечало их интересам.

В ходе изложения мы имели случай говорить о многих преобладавших в Англии сектах. Перечислить все их было бы невозможно. Однако квакеры—столь значительная или по крайней мере своеобразная секта, что она

* [Так расценивались] убийства животных, но не убийства людей.

заслуживает особого внимания. Но так как квакеры принципиально отрицают применение вооруженной силы, они никогда не играли в общественных делах такой роли, чтобы попасть в ту или иную часть нашего повествования.

Религия квакеров подобно большинству других зародилась в самых низших слоях общества, но в конце концов овладела сознанием более достойных по своим качествам и воспитанию людей. Основатель этой секты Джордж Фокс родился в Драйтоне, в Ланкашире, в 1624 году. Сын ткача, он был вынужден стать учеником сапожника. Чувствуя более сильную склонность к духовным занятиям, чем к своему ремеслу, он ушел от мастера и стал бродить по стране, одетый в кожаный камзол — одежду, которую он долго предпочитал из-за ее своеобразия и дешевизны. Чтобы отучить себя от всего земного, он порвал все связи с друзьями и семьей и никогда не задерживался на одном месте, дабы новые привычки не породили новых привязанностей и не лишили возвышенности его воспаряющие над всем земным размышления. Он имел обыкновение бродить по лесам и проводить целые дни в древесных дуплах, причем и общество и все удовольствия ему заменяла Библия. Достигнув такого совершенства, что он более не нуждался в какой-либо другой книге, Фокс вскоре сделал дальнейший шаг по пути духовного прогресса, начав все более пренебрегать даже этой божественной книгой. Он вообразил, что его дыхание полно того вдохновения, которое направляло самих пророков и апостолов, что всякий духовный мрак должен проясняться благодаря этому внутреннему свету и что мертвую букву следует оживить с помощью этого живого духа.

Вообразив, что им приобретена достаточная святость, он почувствовал, что туман самообольщения быстро рассеивается, если его не поддерживает постоянное восхищение окружающих. И он стал искать прозелитов. Их было нетрудно найти в те времена, когда все аффекты людей были обращены к религии и наиболее экстравагантные формы последней пользовались наибольшей популярностью. Все формы обрядности, как порожденные гордостью и тщеславием, были полностью отвергнуты Фоксом и его учениками, побуждаемыми к этому еще большей гордыней и еще большим тщеславием. Они старались всячески избегать даже обычных гражданских обрядов как того, чем питаются плотское тщеславие

и самодовольство. У них не было никаких отличительных званий. Слово *друг* было единственным обращением, которым они без всякого разбора пользовались во взаимных отношениях. Они не должны были кланяться, снимать головной убор, оказывать какие-либо другие знаки почтения. От притворного низкопоклонства, проникшего в современные языки, в которых к отдельным лицам обращаются так, как если бы они были множествами, квакеры возвратились к простоте древних языков, и *ты* было единственным обращением, которое они в любых случаях могли употреблять.

Одежда — это важное обстоятельство — также отличала членов секты. Всякое излишество, всякое украшение тщательно ограничивались; не разрешались ни складки на верхнем платье, ни пуговицы на рукавах, ни галуны, ни вышивки. Даже пуговицу на шляпе, поскольку таковая не всегда нужна, они с ужасом и негодованием безоговорочно отвергали.

Неистовое исступление этой секты, как и все чрезмерные чувства, превосходило возможности слабых нервов, которые его не выдерживали, и вызывало у проповедников конвульсии, дрожание и сведение конечностей, поэтому-то их и называли *квакерами*¹⁵. В обстановке значительной терпимости ко всем сектам и даже одобрения нововведений одна лишь секта квакеров подвергалась преследованиям. Охваченные неистовым рвением, ее приверженцы врывались в церкви, нарушали общественное богослужение и награждали священников и паству проклятиями и ругательствами. Если их приводили к судье, то квакеры отказывали ему во всяком почтении и обращались с ним с такой фамильярностью, как если бы он был им ровня. Иногда их сажали в сумасшедшие дома, иногда в тюрьмы, иногда наказывали кнутом, а иногда выставляли к позорному столбу. То терпение и величие духа, с которыми они переносили все мучения, вызывали к ним сочувствие, восхищение и уважение*. Верили в то, что сверхъестественный дух поддерживает квакеров в их

* По этому поводу Уайтлок¹⁶ на с. 599 [своих мемуаров] рассказывает следующую историю: какие-то квакеры в Хасингтоне, что в Нортумберленде, пришли в воскресный день к проповеднику и повели с ним беседу; на квакеров напала толпа и чуть не убила одного или двух из них. Квакеры упали на колени и стали молить Бога простить не ведающих, что они творят, а затем, обернувшись к толпе, стали ей говорить о совершенном ею зле. В итоге жители деревни перессорились и исколотили друг друга еще сильнее, чем перед этим квакеров.

страданиях, невыносимых для человека в его обычном состоянии, свободном от иллюзий, порожденных аффектами.

Квакеры пробрались и в армию. Но так как ими проповедовался всеобщий мир, то они отвращали вооруженных фанатиков от их профессии и вскоре, если бы их деятельность терпели и дальше, без кровопролитий и бедствий положили бы конец господству святош. Эти поползновения квакеров были новым основанием как для их преследований, так и для роста их влияния в народе.

Мораль, которой следовала или делала вид, что следует, указанная секта, была в такой же степени экстравагантна, как и ее религия. Если квакера ударяли по одной щеке, он подставлял другую. Если у него просили плащ, он отдавал и камзол. Как бы ни был заинтересован в чем-либо квакер, ничто не могло заставить его побожиться, даже если он был прав, в каком-либо суде. Он никогда не запрашивал за свои изделия большую сумму, чем считал должным получить. Это последнее правило весьма похвально и доньше соблюдается данной сектой в качестве религиозного предписания.

Никакие другие фанатики не испытывали большей ненависти, чем квакеры, к обрядам, таинствам, ритуалам и вообще ко всем церковным установлениям. Даже крещение и причастие, которые считаются другими сектами тесно связанными с тем, что в христианстве является самым жизненным, с презрением отвергались квакерами. Они профанировали само Воскресение. Святость церковей они высмеивали и любили называть эти священные здания не иначе как *лавками* или *домами с колокольнями*. В их секте не допускалось никаких священников. Считалось, что каждому квакеру непосредственное озарение придало качества, далеко превосходящие священство. Когда они собирались на богослужение, то каждый поднимался со своего места и произносил импровизированную, вдохновенную Духом речь. Женщины также имели право проповедовать братьям и считались достойными проводниками велений Святого Духа. Иногда множество проповедников начинали говорить все сразу. Иногда же во время их сборищ царило всеобщее молчание.

Некоторые квакеры пытались, подражая Христу, поститься сорок дней, и один из них геройски погиб от подобного эксперимента. Однажды в церковь, где находился протектор¹⁷, пришла нагая квакерша, побуждаемая, как она сказала, Духом явиться людям в качестве

знамения. Некоторые из них вообразили, что началось обновление мира и одежды должны быть отброшены вместе с прочими излишествами. Наказания, которые повлекли за собой попытки провести это учение на практике, были еще одним видом преследований, но они не слишком способствовали успеху квакеров.

Джеймс Нейлор был квакером, который приобрел известность своим богохульством или скорее сумасшествием. Он вообразил, что превратился в Христа и стал подлинным Спасителем мира; под влиянием своей фантазии он начал подражать действиям Спасителя, о которых рассказано у евангелистов. Так как он имел внешнее сходство с Христом, как его обычно изображают, он отпустил такую же, как и у Христа, бороду. Он воскрешал мертвых [...] Подражая Христу, Нейлор вступил в Бристоль, правда на лошади, видимо, из-за того, что в тех местах затруднительно отыскать осла. Его ученики расстилали перед ним свои одежды и кричали: «Осанна в вышних, благословен Господь Бог Саваоф!» Приведенный к судье, Нейлор отвечал на все вопросы: «Ты сказал это». Замечательно, что парламент подумал, будто данное дело заслуживает его внимания. Около десяти дней парламентарии потратили, изучая и обсуждая дело этого квакера. Наконец они приговорили Нейлора к выставлению у позорного столба, наказанию кнутом, наложению на лицо клейма и пронзению языка раскаленным железом. Все эти жестокости Нейлор перенес с обычным терпением. Столь сильно был он укреплен своим самообманом. Но последующие события испортили все. Его сослали в исправительный дом, приставили к тяжелым работам, посадили на хлеб и воду, лишили всех его учеников и учениц. Тогда его самообман рассеялся, и по прошествии некоторого времени он согласился стать обыкновенным человеком и возвратиться к своим обычным занятиям [...]

Гражданские войны, особенно если в них опираются на принципы свободы, не препятствуют обычно искусству красноречия и литературного творчества, напротив, даруя более благородные и интересные темы, они с лихвой окупают то беспокойство, которое причиняют музам. Действительно, речи парламентских ораторов этого периода превосходят по стилю все то, что произносилось в Англии ранее, а о силе и диапазоне нашего языка тогда вообще впервые начали судить. Нужно признать, однако, что гнусный фанатизм, столь заразивший парламентскую

партию, был не менее вреден для вкуса и науки, чем любой закон или декрет. Веселье и остроумие находились под запретом, гуманитарные науки презирались, свободу исследования возненавидели. Поощрялись лишь ханжества и лицемерие. На предшествовавших Аксбриджскому договору¹⁸ переговорах самым серьезным образом настаивали на статье о закрытии навсегда всех театров. Сэр Джон Давенант, говорит Уайтлок, рассказывая о 1658 годе, опубликовал оперу, пойдя наперекор щепетильности своего времени. Вся королевская обстановка пошла с молотка, принадлежавшие королю картины, весьма низко оцененные, обогатили собой все коллекции Европы [...] Даже королевские дворцы были разрушены, а обломки проданы как строительный материал. Генералы уже совсем собрались продать с аукциона саму библиотеку и коллекцию медалей, находящиеся в соборе св. Иакова, дабы оплатить задолженность кавалерийским полкам, расквартированным близ Лондона. Но Селден¹⁹, понимавший, какой потерей это было бы, убедил своего друга Уайтлока, в то время лорда-хранителя печати республики, принять должность попечителя библиотеки. Эта выдумка спасла указанную ценную коллекцию.

Замечательно, однако, то, что величайший гений, прославивший Англию того времени, был тесно связан с упомянутыми выше фанатиками и даже проституировал свое перо в теологических контroversах, сектантских диспутах и оправдании самых зверских действий данной партии. Это был Джон Мильтон, чьи поэмы восхитительны, хотя не лишены некоторых недостатков, а прозаические произведения неприятны, хотя и написаны не без таланта. Не все его поэмы на одном уровне: его «Потерянный рай», его «Комус» и некоторые другие сверкают на фоне прочих, вялых и плоских, сочинений. Даже в «Потерянном рае» — главном подвиге жизни Мильтона — имеются длинные пассажи, на которые приходится около трети произведения и которые почти целиком лишены гармонии, изящества и вообще всякой силы воображения. Естественная неровность в таланте Мильтона была усугублена различиями в избранном им сюжете: некоторые части его являются уже сами по себе возвышеннейшими из всех, которые могли бы быть выражены в человеческих понятиях, другие же требуют для своего воплощения тщательно продуманного композиционного изящества. Несомненно, что этот поэт, когда он был в ударе и у него появлялся благородный сюжет, был самым

возвышенным поэтом мира, не исключая при этом сравнении Гомера, Лукреция и Тассо. Более выразительный, чем Гомер, более простой, чем Тассо, более взволнованный, чем Лукреций, Мильтон, если бы только он жил позднее и научился шлифовать свои стихи, избавляя их от некоторой грубости, если бы только он был более обеспечен и обладал большим досугом, чтобы прислушиваться к движениям гения в своей душе, достиг бы вершины человеческого совершенства и сорвал бы пальмовую ветвь эпической поэзии.

Хорошо известно, что при жизни Мильтон не пользовался той репутацией, которую заслуживал. Его «Потерянным раем» долгое время пренебрегали. Предубеждения против него как защитника цареубийц и против его произведения, не свободного от бывшего ханжества, скрыли от невежественного мира громадные достоинства этой поэмы. Лорд Сомерс, при поддержке которого было осуществлено хорошее издание поэмы, первым способствовал ее славе, а Тонсон в своем посвящении к более скромному изданию говорит о ней как о произведении, только начинающем пользоваться известностью. Даже в период господства той партии, к которой принадлежал Мильтон, последний, по-видимому, не пользовался большим уважением, а Уайтлок говорит о «неком Мильтоне», как он его называет,—о слепце, занятом переводом на латинский язык договора со Швецией. Подобные слова кажутся забавными потомкам, увидевшим, насколько Мильтон затмил Уайтлока, хотя тот был лордом-хранителем печати, послом и, несомненно, человеком с большими способностями и заслугами.

То, что Мильтон не был в чести после реставрации, неудивительно. Удивительно то, что ему сохранили жизнь. Весьма многие из «кавалеров» резко осуждали проявленное к нему милосердие, сделавшее честь королю и столь благодетельное для потомков. Говорят, что Мильтон во время протектората спас жизнь Давенанту, за что последний поддержал его после реставрации, исходя из того соображения, что люди пера должны всегда более считаться со своими литературными симпатиями, чем с любыми партийными различиями и расхождениями во мнениях. Именно во время своей нищеты, слепоты, бесчестья, опасностей и старости сложил Мильтон свою замечательную поэму, которая не только превзошла все созданное его современниками, но и все, что вышло из-под его пера, когда он находился в расцвете сил и на

вершине процветания. Данное обстоятельство не самое малозначительное среди обстоятельств жизни этого великого гения [...]

Ни один английский писатель того времени не пользовался большей славой как на родине, так и за границей, чем Гоббс, тогда как в наши дни он в значительной мере забыт. Это яркий пример того, как непрочна слава, основанная на размышлении и философии! Приятная комедия, отображающая нравы своего времени и дающая правдивое изображение природы, сохраняется надолго и доходит до далеких потомков. Но система, будь то физическая или метафизическая, обязана своим успехом главным образом новизне; и ее оценивают беспристрастно не ранее, чем обнаруживаются ее слабости. Политическое учение Гоббса способствовало лишь поддержанию тирании, а его этика содействовала безнравственности. Хотя Гоббс был врагом религии, у него самого не было ничего от духа скептицизма; он настолько положителен и догматичен, как если бы человеческий разум, и в особенности его разум, мог достичь полной уверенности в данного рода предметах. Ясность и правильность стиля — вот главные достоинства сочинений Гоббса. Как человек Гоббс был добродетелен; несмотря на его свободомыслие в этике, в его характере не было ничего экстраординарного. Главный недостаток Гоббса, в котором его упрекали, — застенчивость. Он достиг глубокой старости, но никогда не мог примириться с мыслью о смерти. Смелость его мнений и чувств составляет удивительный контраст с этой стороной его характера. Он умер в 1679 году, в возрасте 91 года.

«Океания» Гаррингтона хорошо пришлась к тому времени, когда планы, связанные с воображаемой республикой, служили предметом ежедневных разговоров и споров. И даже в наш век ею справедливо восхищаются как произведением, полным таланта и изобретательности. Однако сама идея совершенного и вечного государства всегда останется такой же химерой, как и идея совершенного и бессмертного человека. Стилю этого писателя не хватает легкости и плавности, но тем хорошим, что есть в его произведениях, этот недостаток в достаточной мере компенсируется. Он умер в 1677 году, в возрасте 66 лет.

Гарвей пользуется славой за то, что он благодаря одному лишь рассуждению и без всякой примеси случайности сделал капитальное открытие в одной из важнейших отраслей науки. Ему также сразу посчастливилось опереться в своей теории на самые веские и убедительные

основания, и последующие поколения мало что могли добавить к его доводам, которыми он был обязан своей изобретательности и трудолюбию. Его трактат о кровообращении, кроме того, полон такой теплоты и такого воодушевления, которые весьма естественно обнаружить у гениального первооткрывателя. Этот великий человек заслужил большую любовь Карла I, разрешившего ему пользоваться всеми оленями в королевских лесах для завершения его исследования относительно зарождения у животных [...]

Эта эпоха, снабдившая историю громадным материалом, не создала ни одного значительного историка. Кларендон²⁰, правда, всегда будет считаться интересным писателем, даже независимо от любопытства, побуждающего нас узнать о рассказываемых им событиях. Его стиль нуден и многословен, он душит нас своими длинейшими периодами. Но в тот момент, когда мы его порицаем, он вдруг обнаруживает богатство воображения и чувства. Он кажется более пристрастным, чем есть в действительности; по видимому, он постоянно стремится оправдать короля, но его апология часто хорошо обоснована. Он менее пристрастен при описании фактов, чем при изображении характеров: он был слишком честен, чтобы искажать первые, тогда как его симпатии невольно делали последние совершенно неузнаваемыми. Дух честности и доброты наполняет весь его труд; и те же качества были украшением всей жизни этого автора. Он умер в 1674 году, в возрасте 66 лет.

Таковы главные сочинения, которые задерживают на себе внимание потомков. Все те бесчисленные произведения, которыми тогда изобиловала печать: плоды религиозного лицемерия, партийные декламации, утонченная теология,—все это давно предано забвению. Даже такие писатели, как Селден, главное достоинство которого состояло в его учености, или Чиллингворт, этот неистовый противник папистов, едва ли когда-либо займут место среди английских классиков [...]

Нравы и науки

(том II, [раздел] III, «Правление Якова II», гл. II)²¹

[...] В период правления этих двух королей²² народ в значительной мере освободился от того дикого фанатизма, который тяготел над ним раньше. И еще вопрос,

потерпел ли он вследствие этой перемены урон с точки зрения морали, хотя у него и появились новые пороки. В силу примера, подаваемого Карлом II и «кавалерами», распушенность и невоздержанность стали очень распространены среди нации. Чревоугодие превратилось в культ. Любовь стали рассматривать больше как естественную потребность, чем как возвышенное чувство. Характер женщин утратил национальную черту целомудрия, и в то же время женщины не сумели воспитать в мужчинах ни чуткости, ни нежности.

Мрачные стороны предшествующего века, обусловленные чрезмерными претензиями на набожность, породили дух иррелигиозности*; многие остроумные люди того

* Этот софизм, заключающийся в том, что из-за злоупотребления какой-либо вещью выступают против ее употребления, является одним из самых грубых и в то же время самых распространенных, которые бытуют среди людей. История всех времен, и в особенности история периода, являющегося предметом нашего рассмотрения, дает нам примеры злоупотребления религией; и мы не упускали случая отметить их. Но тот, кто из этого сделал бы вывод о вреде религии вообще, судил бы весьма опрометчиво и ошибочно. Истинное назначение религии состоит в том, чтобы преобразовывать жизнь людей, очищать их сердца, добиваться выполнения ими всех моральных обязанностей и обеспечивать повиновение законам и гражданскому правителю. Когда религия преследует эти похвальные цели, ее действия, хотя и бесконечно ценные, являются тайными и безмолвными и редко привлекают внимание истории. Только тот ее незаконнорожденный вид, который разжигает раздоры, раздувает мятежи и толкает на бунт, открыто выступает на мировой арене и составляет великую силу революций и общественных потрясений. Поэтому у историка есть мало поводов к тому, чтобы упоминать о каком-либо ином виде религии; и он может сохранить самое высокое уважение к истинной набожности, даже если разоблачает все злоупотребления набожности ложной. Он может даже полагать, что у него нет лучшей возможности показать свою преданность первой, чем разоблачая последнюю и выявляя ее нелепости и вредную направленность.

Если историк отмечает какой-либо недостаток или несовершенство в каждом виде религии, упомянуть о котором ему представляется случай, то это еще не является доказательством отсутствия у него религиозности. Каждый принятый среди людей институт, каким бы божественным он ни был, должен нести на себе следы слабости и немощи нашей природы, и, если его не охранять тщательным образом, он может выродиться в одну или другую крайность. Какая преданность может быть столь же чистой, благородной и достойной верховного существа, как та, которая является самой одухотворенной, простой, неприукрашенной и которая ничего не заимствует ни от чувств, ни от воображения? Однако на опыте установлено, что именно такое поклонение очень естественно перерастает у простого народа в сумасбродство и фанатизм. Даже многим первым реформаторам религии можно бросить этот упрек; и их рвение, хотя оно и оказалось в данном случае чрезвычайно полезным, сильно отдаст духом [религиозного] иступления. Два судьи во время правления Карла II не постеснялись высказать

времени были обвинены в деизме. Считается, что кроме ученых и философов Шефтсбери, Галифакс, Бекингем, Малгрейв, Сандерленд, Эссекс, Рочестер, Сидни и Темпл²³ придерживались подобных взглядов.

Вновь возродились те междоусобицы, которые прежде раздирали нацию, и сторонники разных фракций повели борьбу, используя самые неблагоприятные и низкие приемы. Король Карл, являя своими манерами образец изящества и вежливости, способствовал совершенствованию вежливости у англичан, насколько это позволяли междоусобицы, больше всего наносившие ей вред. Его придворных долго отличали в Англии по их любезным и приятным манерам.

[...] Во мраке фанатизма и невежества, охватившего нацию в периоды республики и протектората, нашлось несколько невозмутимых философов, которые в уединении Оксфорда продолжали свои научные занятия и организовывали конференции, чтобы знакомить друг друга со своими открытиями в области физики и геометрии. Этим философским беседам содействовал Уилкинс, священник, который был женат на сестре Кромвеля и назначен епископом Честера. Сразу же после реставрации эти ученые добились получения патента, и, поскольку число их возросло, они объединились в Королевское общество.

такое мнение даже прямо в суде. Может показаться, что некоторое соединение торжественности, помпы и украшения исправляет злоупотребления; однако можно обнаружить, что очень трудно помешать такого рода религии иногда опускаться до суеверия. Следует признать, что по крайней мере во времена архиепископа Лоуда сама англиканская Церковь, которая, быть может, представляет собой наилучшую середину между этими крайностями, была до известной степени заражена суеверием, напоминающим папистское, и оказывала более высокое уважение некоторым положительным институтам, чем это, строго говоря, допускается природой вещей. Задача историка — отмечать упомянутые злоупотребления всякого рода; но в то же время благоразумному читателю надлежит ограничивать те картины, с которыми он встречается, только той эпохой, о которой говорит автор. Ведь абсурдно, например, полагать, что пресвитериане, индепенденты, анабаптисты и другие религиозные секты нашего времени отличаются всеми теми сумасбродствами, которые мы отмечаем в сектах, носивших те же названия в прошлом столетии. Действительно, более справедливым покажется тот вывод, что секты, которые выделялись своим фанатизмом в течение одного периода, в последующем станут чрезвычайно умеренными и благоразумными, ибо в самой природе фанатизма заложено отрицание всякого рабского подчинения власти священников; из этого следует, что, как только первый порыв стихает, люди в этих сектах, естественно, получают полную свободу применения своего разума и сбрасывают с себя оковы обычая и авторитета.

Но кроме патента, они не получили от короля ничего. Хотя Карл очень увлекался науками, в особенности химией и механикой, он вдохновлял этих ученых только своим примером, но не щедростью. Вымогатели, придворные и любовницы, которыми он был постоянно окружен, поглощали все его средства и не оставляли ему ни средств для поощрения научных трудов, ни возможности уделить им внимание. Его современник Людовик ²⁴ не обладал умом и в особенности знаниями Карла, зато намного превосходил его в щедрости. Помимо того что он оказывал материальную поддержку ученым во всей Европе, в его академиях были установлены твердые правила и обеспечивались щедрые стипендии. Его щедрость весьма украсила память о нем и в глазах великодушной части человечества искупила многие ошибки его правления. Было бы удивительно, если бы его примеру не последовали его преемники, с тех пор как стало ясно, что столь обширная, благотворная и прославленная щедрость обходится монарху гораздо дешевле, чем содержание одной-единственной пустой и чванливой фаворитки или придворного.

Хотя Французская академия наук всячески направлялась, поощрялась и поддерживалась монархом, в Англии появились гораздо более значительные таланты, снискавшие всеобщее уважение и привлечшие внимание к их стране. Кроме Уилкинса, Рена, Уоллиса, выдающихся математиков, это — Гук, проводивший тщательные наблюдения посредством микроскопа, и Сиденхем, который вновь восстановил истинную физику. На это время приходится период расцвета Бойля ²⁵ и Ньютона, людей, которые сделали осторожные и потому более верные шаги по той единственной дороге, которая ведет к истинной философии.

Бойль усовершенствовал пневматический двигатель, изобретенный Отто Герике, и благодаря этому получил возможность провести несколько новых и интересных опытов с воздухом, равно как и с другими телами. Его химия вызывает восхищение у людей, знакомых с этим искусством, его гидростатика содержит в себе более обширное соединение рассуждений и находок изобретательности с экспериментами, чем какие-либо другие из его работ; но его рассуждения еще далеки от той дерзкой самоуверенности и безрассудной опрометчивости, которые сбили с пути так много философов. Бойль был ярким приверженцем механистической философии,

теории, которая, раскрывая некоторые из тайн природы и позволяя нам домысливать остальное, столь удобна для людского тщеславия и любопытства. Он умер в 1691 году, в возрасте 65 лет.

Что касается Ньютона, то Англия может похвастаться тем, что именно в ней появился величайший и редчайший гений, когда-либо украшавший и просвещавший род человеческий. Он был очень осторожен в выводах, стремясь допускать только те принципы, которые подтверждаются экспериментами, но если они подтверждались, то он решительно принимал всякий из них, каким бы смелым и необычным он ни был. Слишком скромный, чтобы осознать свое превосходство над остальным человечеством, он не помышлял поэтому о том, чтобы приспособить свои рассуждения к общему уровню. Он долго был неизвестен миру, так как больше беспокоился о том, чтобы стать достойным, нежели о том, чтобы прославиться. Но наконец слава его вспыхнула с таким блеском, которого едва ли раньше какой-либо из писателей достигал при своей жизни. Хотя Ньютон, казалось, сбросил все покровы с некоторых тайн природы, он в то же время обнаружил несовершенство механистической философии и тем самым возвратил изначальные тайны в тот мрак, в котором они всегда пребывали и будут пребывать. Он умер в 1727 году, в возрасте 85 лет.

Это время не было столь же благоприятным для изящной словесности, каким оно было для наук. Карл, очень ценивший остроумие и сам обладавший им в значительной мере, любивший хорошую беседу, способствовал, однако, скорее упадку, нежели развитию, поэзии и прозы своего времени. Когда в период реставрации были открыты театры и развлечениям и искусству вновь была дана свобода, люди после столь долгого воздержания набросились на эти деликатесы, следуя скорее жадности, чем вкусу, и самое грубое и низкопробное остроумие так же охотно воспринималось при дворе, как и в простонародье. Пьесы, которые ставились в это время в театре, были таким чудовищным сплетением нелепостей и глупости, были настолько лишены всякой мысли и даже просто здравого смысла, что могли бы стать позором английской литературы, если бы нация не испустила своего прежнего обожания их полнейшим забвением, на которое они теперь осуждены.

[...] Правление Карла II, которое иные люди нелепо изображают, как наш век Августа, задержало развитие

изящной словесности на острове, а затем обнаружилось, что безмерная распушенность, которую допускали или скорее даже приветствовали при дворе, была еще более вредна для нее, чем ханжество, нелепости и [религиозное] иступление предшествующего периода.

Многие из знаменитых писателей той эпохи остаются памятниками гению, развращенному непристойностями и дурным вкусом, но более всех Драйден, выделяющийся столь большим талантом и столь грубым злоупотреблением им. Его пьесы, за исключением нескольких сцен, совершенно обезображены пороком, глупостью или же тем и другим вместе. Его переводы слишком ясно являют собой результат поспешности и голода. Даже его басни—это плохо выбранные сказки, изложенные неправильно, хотя и живым, стихом [...]

Из всех значительных писателей того времени сэр Уильям Темпл почти единственный, кто избежал наводнения порока и распушенности, в котором затонула нация. Стиль этого писателя, хотя и крайне небрежный, пересыпанный иностранными выражениями, все же приятен и вызывает интерес; та примесь тщеславия, которая видна в его произведениях, даже говорит в их пользу. Благодаря ей мы знакомимся с характером писателя, исполненным чести и человеколюбия, и создается впечатление, что мы не читаем книгу, а беседуем с приятелем. Он умер в 1638 году, в возрасте 70 лет.

Хотя «Гудибрас» был опубликован и, возможно, создан во время правления Карла II, Батлер, как и Милтон, может быть справедливо отнесен к предшествующему периоду. Ни одно произведение не изобилует так, как «Гудибрас», штрихами подлинного и неподражаемого остроумия, однако есть еще много других произведений, которые дают столько же и даже больше развлечения в целом. Намеки в нем часто туманны и натянуты, и, хотя едва ли иной писатель когда-либо мог выразить свои мысли столь же кратко, Батлер часто так перенасыщает ими какой-нибудь один предмет, что произведение становится нудным из-за необычности этой манеры. Удивительно, сколько эрудиции и причем с каким изяществом обнаружил Батлер в комических и шутливых произведениях. «Гудибрас», пожалуй, одно из самых содержательных произведений, которое можно найти в литературе на каком-либо языке. Преимущество, которое королевская партия получила от этой поэмы, разоблачившей фанатизм и ложные претензии бывшей парламентской партии,

было огромным. Сам король обладал достаточно хорошим вкусом, чтобы быть в высшей степени удовлетворенным достоинствами этого произведения, и даже знал немалую часть его наизусть. Однако он то ли был очень непостоянен в своих настроениях, то ли так мало одарен добродетелью щедрости или, точнее говоря, чувством благодарности, что позволил автору, человеку добродетельному и честному, жить в забвении и умереть в нужде. Драйден — пример подобной же забывчивости. Своим произведением «Авессалом...» он заметно содействовал победе, которую тори одержали над вигами в период после роспуска парламентов. Однако эта его заслуга наряду с большим талантом не смогла обеспечить ему состояния, которое освободило бы его от необходимости писать ради куска хлеба. Отвей²⁶, хотя и открытый роялист, не мог заработать даже на хлеб своими литературными трудами; у него оставался единственный путь — в прямом смысле этого слова умирать от голода. Эти факты бросают тень на память Карла, который обладал проницательностью, высоко ценил ум, был расточителен, но не заслужил, чтобы его хвалили как подлинно великодушного человека²⁷.

ИЗ ПЕРЕПИСКИ

*Гилберту Эллиоту Минто*¹

Дорогой сэр,
из образца (sample), который я Вам переслал, Вы должны понять, что героем «Диалогов» я сделал Клеанта. Что бы Вы ни придумали, дабы усилить данную сторону аргументации, меня это вполне устроит. Любой склонностью, которая, по Вашему мнению, у меня имеется к другой стороне, я проникся вопреки своей воле. А не так давно я сжег старую рукопись книги, написанную мной, когда мне не было еще двадцати лет; в этой книге страница за страницей отражалось постепенное развитие моих мыслей по данному вопросу. Началось это с тревожных поисков аргументации для подтверждения общепринятого мнения. Сомнения возникали и рассеивались, вновь возникали и вновь рассеивались; это была непрекращающаяся борьба неустанного воображения со склонностью и, может быть, с разумом.

Я часто думал, что лучшим способом сочинить «Диалоги» был бы тот, при котором два лица, имеющие различные мнения по какому-либо из важных вопросов, попеременно описывали бы разные позиции в споре и давали ответы друг другу. Таким путем можно избежать той грубой ошибки, когда в уста противника не вкладывается ничего, кроме вздора, и в то же время сохранить различие в характере и духе, благодаря чему весь спор должен выглядеть более естественным и ненарочитым. Если бы мне посчастливилось жить недалеко от Вас, я взял бы на себя в «Диалогах» роль Филона, которую, по Вашему признанию, мог бы исполнить довольно естественно. А Вы бы не отказались сыграть роль Клеанта. Полагаю также, что мы оба могли бы прекрасно владеть собой, но только Вы не достигли полной философской

беспристрастности в этих вопросах. Какая же опасность может возникнуть когда-либо от умения аргументировать и ставить вопросы? Наихудший спекулятивный скептик, которого я когда-либо знал, был куда лучше самого набожного святоши и фанатика. Я должен также сказать Вам, что такого же образа мышления в данном вопросе придерживались и древние. Если человек делал своим призванием философию, то, какой бы ни была его секта, в его жизни и нравах всегда рассчитывали найти больше праведности, нежели в нравах невежественных и необразованных людей. Кстати, у Аппиана² имеется замечательный отрывок по данному поводу. Историк отмечает, что, несмотря на установившееся благоприятное отношение к образованию, кое-какие философы, которым была вверена неограниченная власть, все же очень сильно злоупотребляли ею; и он приводит в качестве примера Крития, самого зверского из тридцати [тиранов], и Аристона, который правил Афинами во времена Суллы. Но по выяснении вопроса я обнаруживаю, что Критий был явным атеистом, а Аристон эпикурейцем, что составляет очень небольшую разницу или вовсе никакой. И все же Аппиан удивляется их коррупции, как если бы они были стоиками или платониками. Современный фанатик полагал бы, что коррупция [здесь] неизбежна.

Я бы хотел, чтобы аргументация Клеанта³ могла быть исследована так, чтобы она предстала как вполне соответствующая правилам и систематическая. Я боюсь, что склонность ума к ней, за исключением того случая, когда бы она была столь же сильной и всеобщей, как склонность верить в наши чувства и опыт, все же сочли бы сомнительной основой. Здесь я хотел бы прибегнуть к Вашей помощи: мы должны постараться доказать, что эта склонность в какой-то мере отличается от нашей склонности видеть в облаках сходство с человеческими фигурами, в Луне находить сходство с человеческим лицом и обнаруживать человеческие аффекты и чувства даже в неживой природе. Такую склонность можно и должно контролировать, и она никогда не способна составить законное основание для согласия.

Примеры, которые я выбрал для Клеанта, я считаю довольно удачными, и замешательство, в котором я представляю себе этого скептика, кажется мне естественным. *No si quid novisti rectius, etc.*⁴

Вы спрашиваете меня: если идея причины и действия является не чем иным, как идеей близости (Вы хотели

сказать: постоянной близости или постоянного соединения), то хотелось бы знать, *откуда берется та дальнейшая идея причинности, против которой Вы возражаете?* Этот вопрос уместен. Но полагаю, что ответил на него. После постоянного соединения мы ощущаем легкий переход от одной идеи к другой и связь в воображении. И так как для нас является обычным делом переносить наши собственные ощущения на объекты, от которых они зависят, то мы прилагаем это внутреннее чувство к внешним объектам. Если ни в одном примере причины и действия не обнаруживается никакой связи, но лишь повторение подобного, то Вам придется вновь обратиться к помощи данной теории.

Мне жаль, что наша переписка должна была привести нас к этим абстрактным рассуждениям. Последнее время я очень мало думал, читал и писал об этих старых вопросах. Все мое время занимали темы морали, политики и литературы, и все же я должен признать, что другие темы более интересны, важны, занимательны и полезны, чем какая-либо геометрия, которая более сложна, чем Евклидова. Если для того, чтобы дать ответ на возникшие сомнения, следует создавать новые философские принципы, то не являются ли сами эти сомнения весьма полезными? Не следует ли их предпочесть согласию, вытекающему из слепоты и невежества? Надеюсь, я смогу разрешить свои собственные сомнения. Но если бы я не смог сделать это, нужно ли этому удивляться? Желая придать себе важный вид и высказаться напыщенно, не мог ли бы я заметить, что Колумб не завоевал империй и не основал колоний?

Если я не так хорошо распутал узловый вопрос в тех последних бумагах, которые я Вам послал, как это, может быть, я сделал в предыдущих, то уверяю Вас, что так произошло не по недостатку доброй воли: просто-напросто одни предметы легче, чем другие. В одни времена исследования и изыскания удаются лучше, чем в другие. Все же я могу прибегнуть к *si quid novisti rectius*. Это не для того, чтобы сказать Вам комплимент, но из действительного философского сомнения и любопытства [...]

Ваш самым искренним образом

Д. Юм

Найнуэллс под Бервиком,
10 марта 1751 г.

P. S. Если Вы согласитесь помочь мне поддержать [позицию] Клеанта, то я думаю, что Вам не следует идти далее 3-й части. В самом деле, во 2-й части он признает,

что все наши заключения основаны на сходстве действий природы с обычными действиями ума. В противном случае они должны представляться сплошным хаосом. Единственное затруднение составляет вопрос, почему другие несходства не ослабляют этого довода. Действительно, из опыта и ощущений вытекает, кажется, то, что они не приводят к такому ослаблению упомянутого довода, какого мы естественно могли бы ожидать. Чтобы разрешить эту трудность, очень желательно было бы иметь соответствующую теорию [...]

[Джону Стюарту]⁵

[...] Позвольте сказать Вам, что я никогда не утверждал столь нелепого положения, а именно что *какая-либо вещь может возникнуть без причины*⁶; я утверждал лишь, что наша уверенность в ошибочности такого положения исходит не от интуиции и не от демонстрации, а из другого источника. Ибо я утверждаю, что такие положения, как *Цезарь существовал, существует такой остров, как Сицилия*, не имеют ни демонстративного, ни интуитивного доказательства. Сделаете ли Вы вывод, что я отрицаю их истинность и даже несомненность? Существует множество видов достоверности (certainty), и некоторые из них столь же удовлетворяют ум (хотя они, может быть, и не так правильны), как и демонстративный вид.

Когда здравомыслящий человек неверно понимает то, что я имею в виду, я, признаться, сержусь, но лишь на самого себя за то, что выразил свою мысль столь неудачно, что дал повод для этого ошибочного понимания.

Чтобы Вы видели, что я никоим образом не стесняюсь признать свои ошибки в аргументации, я признаю (а это несравненно более существенно) очень большую ошибку и в поступке, а именно в том, что я вообще опубликовал «Трактат о человеческой природе», книгу, посредством которой я стремился внести новое во все самые высокие области философии и которую я создал, когда мне не было еще 25 лет. Прежде всего позитивный дух, который преобладает в этой книге и который можно приписать главным образом пылу юности, настолько мне неприятен, что у меня [теперь] не хватает терпения ее пересмотреть (review). Но какой успех могут иметь те же доктрины, лучше поясненные на примерах и лучше выраженные, *ad huc sub iudice lis est*⁷. Эти доводы были изложены перед миром, и некоторые философы к ним

прислушались. Я готов поучиться у общественности, хотя человеческая жизнь столь коротка, что я потерял надежду когда-либо увидеть решение вопроса. Я хотел бы всегда ограничиваться более простыми областями знания, но избавьте меня от подчинения избитым решениям, будь они выражены хоть на древнегреческом [...]

Февраль 1754 г.

*Адаму Смиту*⁸

[...] Полагаю, что я уже писал Вам о книге Гельвеция «De l'Esprit». Она стоит того, чтобы Вы ее прочитали, однако не ради ее философии, которую я ценю невысоко, но как приятное литературное произведение. На днях я получил от него письмо, в котором он сообщил, что мое имя у него в рукописи упоминалось значительно чаще, но цензор книги в Париже заставил его вычеркнуть⁹.

Вольтер недавно опубликовал небольшое произведение под названием «Candide, ou l'Optimisme». Оно преисполнено веселой нечестивости и по сути дела представляет собой сатиру на провидение под видом критики системы Лейбница¹⁰. Подробности о ней я еще сообщу Вам [...]

Царство умного человека — его собственная душа. И если когда-либо он обращает внимание на что-либо еще, так это на суждения лишь немногих избранных людей, свободных от предрассудков и способных изучить его труд. Ничто поистине не может служить более сильным доказательством ошибочности мнения, чем одобрение со стороны многих (multitude); Фокион¹¹, как Вам известно, всегда подозревал себя в какой-то ошибке, когда ему рукоплескало простонародье [...]

Лондон, 12 апреля 1759 г.

*[Бенджамину Франклину]*¹²

Дорогой сэр,

приношу огромную благодарность за то, что Вы были столь любезны и не забыли мою просьбу, а также за точное описание Вашего способа защиты зданий от молнии. С Вашего позволения я сообщил его нашему Философскому обществу¹³. Оно поручило мне обратиться к Вам с просьбой предоставить этот материал в его распоряжение, с тем чтобы обогатить им первый же

сборник, который предполагается опубликовать. Согласно установленному в обществе порядку, после того как документ всеми прочтен, он передается одному из членов общества, который на следующем заседании должен зачитать свои замечания в связи с этим документом.

Ваш материал был передан нашему коллеге г-ну Расселу¹⁴, не отличающемуся быстротой в исполнении дел; только на этой неделе он дал свои замечания. Это и послужило причиной того, что я с таким запозданием выражаю свою признательность в ответ на Вашу любезность. В замечаниях г-на Рассела помимо заслуженной похвалы по адресу Вашего изобретения были высказаны лишь два предложения по его усовершенствованию. Одно из них состоит в том, чтобы в домах, где дождевая вода стекает с крыши через свинцовую трубу, использовать этот металлический предмет в качестве проводника электрического огня и тем самым сократить расходы на изготовление нового устройства. Другое — в том, чтобы протянуть проволоку вниз к фундаменту дома и оттуда отвести ее под землю на глубину, необходимую для обеспечения большей безопасности от несчастных случаев. Я счел нужным передать Вам обе идеи этого столь изобретательного человека, с тем чтобы Вы могли воспользоваться ими в случае, если найдете их достаточно обоснованными.

Письмо Ваше я отправил лорду марешалу¹⁵; он также сочтет себя весьма обязанным Вам. В настоящее время Его Светлость сильно занят улаживанием спора о вечности адских мучений, который привел в смятение маленькую республику Невшатель¹⁶. Я осмелился рекомендовать Его Светлости по возможности сократить эти муки и позволил себе выразить данную просьбу, воспользовавшись Вашим именем и говоря от него, как и от своего. Я сообщил ему, что поскольку мы приложили так много стараний, чтобы защитить его самого и его подданных от небесного огня, то они должны по меньшей мере оградить нас от адского огня. Милорд, будучи в Англии, рассказал мне, что прусского короля сначала нельзя было убедить счесть этот теологический спор важным делом, но вскоре, учтя поднявшуюся там неразбериху, тот пришел к заключению, что такими делами пренебрегать не следует.

Воистину никогда еще святой синод не выглядел более смешным, чем теперь, когда его члены терзают друг друга, имея судьями спора прусского короля и лорда марешала, который будет осмеивать все то, что этим

святым людям кажется заслуживающим рвения, страсти и вражды (animosity).

Я весьма сожалею, что Вы намерены скоро покинуть наше полушарие. Америка посылала нам много хороших вещей: золото, серебро, сахар, табак, индиго и т. д. Но Вы первый философ и воистину первый великий писатель, за которого мы выражаем ей свою признательность. Это наша оплошность, что мы не удержали такого человека. Это свидетельствует о том, что мы не согласны с Соломоном, считавшим, что мудрость дороже золота, ведь мы стараемся никогда не возвращать ни унции золота, которая однажды попала в наши руки.

Вчера я виделся с нашим другом сэром Александром Диком¹⁷. Он просил меня передать Вам свой привет. Все мы с большой досадой думаем о том, что Вы перебираетесь в Америку и, быть может, нам никогда не придется увидеться с Вами вновь.

Но никто, дорогой сэр, не сожалеет об этом больше, чем Ваш самый любящий и покорный слуга

Давид Юм
Эдинбург, 10 мая 1762 г.

**ПРИМЕЧАНИЯ
УКАЗАТЕЛИ
БИБЛИОГРАФИЯ**

ПРИМЕЧАНИЯ

ИССЛЕДОВАНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

В середине 40-х годов XVIII в. Юм написал работу, которая была издана в Лондоне в апреле 1748 г. под названием «*Philosophical Essays concerning Human Understanding.— By the Author of the Essays Moral and Political*» без указания имени автора. В 1758 г. она была издана в составе сборника «*Essays and Treatises on Several Subjects*» с указанием имени автора и под названием, ставшим окончательным: «*An Enquiry concerning Human Understanding*». Отсюда происходит и распространенное в литературе сокращенное обозначение этого произведения как «*First Inquiry*» (Первое исследование). Сокращенное название «*Second Inquiry*» (Второе исследование) получила работа Юма «Исследование о принципах морали».

В посмертном издании «*Essays and Treatises on Several Subjects*», вышедшем в 1777 г. в двух томах, второму тому было предпослано «Вступительное замечание» («*Advertisement*») (см. наст. изд., с. 4). В состав этого тома вошли «Исследование о человеческом познании» (о переводе *Understanding* см. т. I наст. изд., прим. I к с. 62), «Исследование об аффектах» и «Исследование о принципах морали». «Вступительное замечание» касается по преимуществу вопроса о соотношении «Трактата о человеческой природе» и «Исследования о человеческом познании». Весьма отрицательно отзываясь о «Трактате», Юм пишет, что все содержание его он «переработал заново».

Действительно, в ряде вопросов его позиция претерпела изменения. Однако важнейшие идеи и рассуждения всех трех упомянутых работ в значительной мере вытекают из содержания соответствующих трех книг «Трактата».

В настоящем издании текст дан в переводе С. И. Церетели, сделанном ею со второго тома издания: «*Essays moral, political and literary by D. Hume*», ed. by T. H. Green and T. H. Grose. London, 1898. При подготовке настоящего издания этот перевод (*Давид Юм. Исследование о человеческом уме*, изд. 2. Пг., 1916) был сверен В. В. Васильевым с английским текстом по изд.: *D. Hume. Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1975.

Примечания к данной и другим работам Юма составлены И. С. Нарским, отредактированы, исправлены и дополнены. Некоторые латинские и греческие цитаты переведены Л. А. Фрейберг.

¹ В 1723 г. Д. Юм поступил в *колледж* Эдинбургского университета, где в течение трех с лишним лет изучал юриспруденцию. Он покинул стены колледжа не позднее весны 1727 г.—4.

² Юма больше всего возмутила первая рецензия на «Трактат», опубликованная в 1739 г. в ноябрьском выпуске журнала «История работ ученых людей». Автором ее предположительно был У. Уорбёртон, епископ Глостерский.—4.

³ См. прим. 1 к с. 55 т. 1 наст. изд.—4.

⁴ Как видно из контекста, Юм подразумевает под *основами мышления* (reasoning) логику; термином *критицизм* в британской литературе XVIII в. обозначались исследования по эстетике, направленные на воспитание вкуса и нравственности человека.—5.

⁵ *Жан де Лабрюйер* (1645—1696)—французский писатель и моралист, автор знаменитой книги «Les Caractères de Théophraste, traduits du grec, avec les Caractères ou les Mœurs de ce siècle» (Характеры Теофраста, в переводе с греческого, с приложением обозрения характеров или нравов этого века. 1688—1694).—7.

⁶ *Джозеф Эддисон* (Addison) (1672—1719)—английский поэт и публицист. Большое влияние на литературные вкусы его времени оказали его статьи в «Spectator», написанные в защиту классицизма.

В изданиях 1748 и 1751 гг. здесь имелось следующее примечание: «Это не означает, будто мы намереваемся умалить достоинства г-на Локка, который действительно был великим философом, настоящим и серьезным мыслителем. Мы только хотели показать общую судьбу такой абстрактной философии».—7.

⁷ В изданиях «Исследования о человеческом познании» 1748 и 1751 гг. здесь имелось (впоследствии опущенное) примечание о том, что моральные оценки проистекают из вкуса и эмоций, и о видах моральных чувствований (эти виды рассмотрены в «Исследованиях о принципах морали»).—12.

⁸ Имеется в виду Исаак Ньютон.—13.

⁹ См. прим. 4 к с. 68 т. 1 наст. изд.—14.

¹⁰ Здесь Юм излагает принцип комбинирования в процессе познания, который почти буквально заимствован им у Локка (ср.: *Дж. Локк. Опыт о человеческом разумении* II 12, 1 // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1985. С. 212).—16.

¹¹ В данном случае термин *feeling* означает переживание внешних впечатлений, т.е. ощущение. О других значениях этого термина см. прим. 3 к с. 62 т. 1 наст. изд.—16.

¹² Под *внутренними впечатлениями* имеются в виду эмоции, желания, акты воли (ср. прим. 4 к с. 68 т. 1 наст. изд.).—18.

¹³ О трактовке Юмом проблемы врожденных идей см. прим. 3 к с. 662 т. 1 наст. изд.—19.

¹⁴ В изданиях 1748 и 1755 гг. эта глава называлась «О связи (connection) идей».—19.

¹⁵ В изданиях начиная с 1748 по 1770 г. здесь дано (впоследствии опущенное) пространное примечание о различных частных случаях ассоциирования идей. К числу таковых Юм относил в этом примечании, в частности, принципы «единства» времени, пространства и действия в эстетике классицизма, указывая на разные проявления данного принципа в произведениях античной литературы.—21.

¹⁶ Имеется в виду рациональная доказательность суждения.—21.

¹⁷ Юм подчеркивает аналитический характер математических положений, истинность которых зависит только от значения входящих в них терминов.—21.

¹⁸ Это примечание добавлено в издании 1751 г.—28.

¹⁹ Юм считает, что индуктивные заключения не могут получить строгого, дедуктивного обоснования. С современной точки зрения это мнение нельзя признать верным.— 29.

²⁰ В изданиях 1748 и 1751 гг. после данного слова было добавлено: «...или возможные». *Демонстративными* Юм называет логически необходимые выводы, которые не зависят от опыта, а *моральными* — аргументы, заимствованные из опыта и на него ссылающиеся.— 30.

²¹ Юм подчеркивает синтетический характер суждений, истинность которых зависит от фактического знания о мире.— 32.

²² *Эпиктет* — древнегреческий философ (ок. 50 — ок. 140).— 34.

²³ *Академики* — т. е. представители скептического этапа в истории Академии — философской школы, основанной Платоном. Академики-скептики — это Аркесилай, Лакид Киренский, Карнеад Киренский, Кли-томах Карфагенский и другие, жившие в III—II вв. до н. э.— 35.

²⁴ *Тиберий* (42—37 до н. э.) и *Нерон* (37—68 до н. э.) — римские императоры.— 38.

²⁵ Следующие четыре абзаца Юм включил в данное «Исследование» целиком из гл. 8, ч. 3, кн. I «Трактата о человеческой природе».— 44.

²⁶ В изданиях 1748 и 1751 гг., а также в «Трактате о человеческой природе» здесь было: «...этого странного суеверия...» — 44.

²⁷ Юм цитирует книгу V, 2 сочинения Цицерона «О пределах добра и зла»: [Тогда Пизон сказал:] «Не знаю, то ли это у нас от природы, то ли от какого-то заблуждения, но почему, спрашивается, когда мы видим те места, где, как мы слышали, долго находились люди, достойные нашей памяти, мы испытываем более сильное волнение, чем то, которое мы ощущаем в себе, слушая рассказы об их собственных деяниях или читая что-либо ими самими написанное? Подобное волнение испытываю теперь и я. Мне, конечно же, приходит на ум образ Платона — того, кто, как мы знаем, первым сделал для себя обычаем вести здесь ученые беседы: эти раскинувшиеся перед нами садки не только вызывают во мне воспоминание о нем, но и как бы заставляют меня увидеть своими глазами его самого. А вот Спевсипп, вот Ксенократ, вот его слушатель Полемон, восседавший на этой самой скамье, которую мы видим! И точно так же, глядя на нашу курию (я говорю о Гостилиевой, а не об этой, новой, которая мне кажется меньшей после того, как она сделалась большей), я часто думал о Сципионе, Катоне, Лелии и, прежде всего, о моем дяде. Столь великая способность напоминания свойственна местам. Так что не без основания из них исходит наука о памяти» (пер. с лат. Г. Г. Майорова).— 46.

²⁸ В изданиях 1740 и 1751 гг. эта глава называлась «О силе, или идее необходимой связи».— 51.

²⁹ См. «Опыт о человеческом разумении» II 21.— 54.

³⁰ В изданиях 1748 и 1751 гг. здесь добавлено: «Как бы то ни было, действия и взаимодействия тел, вероятно, достаточны для того, чтобы доказать, что они также ею обладают».— 55.

³¹ В изданиях 1748 и 1751 гг. содержание предыдущих пяти строк изложено более пространно.— 55.

³² См. прим. 1 к с. 328 т. 1 наст. изд.— 56.

³³ В изданиях 1748 и 1751 гг. последняя фраза отсутствовала.— 57.

³⁴ Да будет! (лат.). Например, фраза из книги «Бытия» 1, 3 в Ветхом Завете: «Fiat lux!» (Да будет свет!).— 59.

³⁵ Бог из машины (греч.). Имеется в виду развязка многих древнегреческих трагедий, осуществлявшаяся путем внезапного появления божества на сцене.— 59.

³⁶ Юм противопоставляет теизму точку зрения деизма, оставляющего за Богом функцию творения и разумного устройства мира, развивающегося без постоянного божественного вмешательства.— 61.

³⁷ сила инерции (лат.).— 62.

³⁸ *Сэмюэл Кларк* (1675—1729)—английский религиозный философ, опиравшийся в своих взглядах на ньютоновское естествознание. *Ралф Кедворт* (1617—1688)—английский философ, главный представитель школы Кембриджских неоплатоников.— 63.

³⁹ Эта фраза добавлена в издании в 1753 г.— 66.

⁴⁰ Имеется в виду спор по вопросу, какая мера подходит для измерения количества движения: mv (как предлагал Декарт) или же $\frac{mv^2}{2}$ (как предлагал Лейбниц).— 66.

⁴¹ В издании 1751 г. следующий, второй абзац этого примечания читался так: «Причина отличается от знака, ибо она влечет следование одного за другим и смежность в пространстве и времени, равно как и постоянную связь. Знак же есть всего лишь коррелятивное действие той же самой причины».— 66.

⁴² Это примечание добавлено в издании 1751 г.— 67.

⁴³ *Квинт Курций*—римский историк I в.— 71.

⁴⁴ Этот абзац добавлен в издании 1777 г.— 78.

⁴⁵ В изданиях с 1748 по 1770 г. здесь стоит: «...с нравственностью и религией».— 83.

⁴⁶ Это примечание добавлено в издании 1751 г.— 92.

⁴⁷ Текст гл. X, «О чудесах», первоначально предназначался Юмом для «Трактата о человеческой природе», но тогда он не решился на его публикацию. Позднее Юм опубликовал его в составе эссе, где он получил название «Reasoning concerning Miracles», а также включил его в «Первое исследование».— 92.

⁴⁸ *Джон Тиллотсон* (1630—1694)—архиепископ Кентерберийский, автор «Дополнений» к сочинению Джона Уилкинса «Principles of Natural Religion», а также «Проповедей» (1682) и «Четырех лекций о социнианстве» (1693). Под *реальным присутствием* подразумевается присутствие Тела Господня в Святых дарах.— 92.

⁴⁹ В изданиях с 1748 по 1754 г. эта фраза имела продолжение: «...если воображение людей не следует естественно их памяти».— 95.

⁵⁰ *Плутарх*. [Сравнительные жизнеописания]. Жизнь Катона Млад[шего].— 96.

⁵¹ Абзац был добавлен в издании 1753 г.— 97.

⁵² Абзац был добавлен в издании 1751 г.— 97.

⁵³ Это примечание было добавлено в издании 1751 г.— 97.

⁵⁴ В изданиях с 1748 по 1758 г. этот абзац был дан как примечание.— 101.

⁵⁵ *Лжепророк Александр*—Александр из Абонотиха (Пафлагония, Малая Азия), чудотворную деятельность которого в период 150—170 гг. высмеял в своем памфлете Лукиан.— 102.

⁵⁶ В изданиях с 1748 по 1768 г. здесь имелось примечание о неодинаковости характеристик, даваемых людям их друзьями и врагами.— 104.

⁵⁷ Ист[ория], кн. V, гл. 8. Далее Юм ссылается на «Жизнь Веспасиана» Светония (см.: *Гай Светоний Транквилл*. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1964. С. 199).— 105.

⁵⁸ [Люди, присутствовавшие там, уверяют, что все так в точности и происходило;] они повторяют это до сего дня, когда им уже нет выгоды говорить неправду (*Тацит*. История IV 81 // *Корнелий Тацит*. Соч.: В 2 т. Т. 2. Л., 1969. С. 186).— 105.

⁵⁹ О кардинале де Ретце см. прим. 62 к с. 206 т. 1 наст. изд.— 105.

⁶⁰ Янсенисты — сторонники неортодоксального течения в католицизме, начало которому положил нидерландский теолог XVII в. Корнелий Янсений, воспринявший кальвинистскую интерпретацию доктрины о предопределении поведения человека Богом.— 106.

⁶¹ Имеется в виду высшее судебное учреждение Парижского округа.— 107.

⁶² Сборник [сообщений] о чудесах аббата Пари (франц.).— 107.

⁶³ Молинисты (по имени испанского иезуита Луи Молины, 1535—1600) — сторонники учения, пытавшегося отстоять против августиновской концепции предопределения тезис о свободе человеческой воли (Церковь берется гарантировать тому, кто ей повинуется, спасение вне зависимости от предопределения).— 107.

⁶⁴ Беда Достопочтенный (674—734) — английский монах, автор «Церковной истории англов». Хуан де Мариана (1536—1624) — испанский историк, теолог.— 109.

⁶⁵ Французский драматург Жан Расин (1639—1699) был автором «Краткой истории Пор-Рояля» (изд. 1742).— 109.

⁶⁶ Точно это место у Лукреция читается так: «...omne humanum genus est avidum nimis auriculatum» — «...человеческий слух до всяческих рассказней падох» (пер. Ф. А. Петровского).— 110.

⁶⁷ Нов[ый] Орг[анон], кн. II, аф[оризм] XXIX (см.: Ф. Бэкон. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 138).— 113.

⁶⁸ В изданиях 1748 и 1751 гг. название гл. XI было иным: «О практических последствиях естественной религии».— 114.

⁶⁹ Лукиан. Пир, или Лапифы, 9 (греч.).— 115.

⁷⁰ Лукиан. Евнух, 3 (греч.).— 115.

⁷¹ Лукиан и Дион [Хрисостом].— 115.

⁷² Основанная Эпикуром в Афинах в 306 г. до н.э. философская школа называлась *Садом*.— 121.

⁷³ Из этого рассуждения ясно, что феноменалистское понимание причины неизбежно вступает в противоречие с действительной ролью понятий в науке. Это особенно очевидно при операционалистском толковании всех подобных понятий. Если, например, определить электричество как причину притяжения обрывков бумаги к наэлектризованному телу, то уже а priori нельзя будет считать электричество причиной искрового разряда, и т. д. С этой трудностью вновь столкнулись неопозитивисты в XX в.— 126.

⁷⁴ См. «Трактат о принципах человеческого знания» I 10 // Дж. Беркли. Соч. М., 1978. С. 175—176.— 134.

⁷⁵ В изданиях 1748 и 1751 гг. здесь было примечание о том, что идеи «больше», «меньше» и «равно» с трудом поддаются определению.— 137.

⁷⁶ Из ничего ничего не бывает (лат.).— 143.

ИССЛЕДОВАНИЕ ОБ АФФЕКТАХ

«A Dissertation of the Passions» представляет собой сокращенное изложение взглядов Д. Юма на эмоциональную жизнь людей, сформулированных им ранее во второй книге «Трактата о человеческой природе». Эта работа была написана незадолго до опубликования сборника «Four Dissertations» (Четыре исследования) и вошла в состав сборника (1757).

В сборник вошли также «Естественная история религии» и два эссе по вопросам эстетики: «О норме вкуса» и «О трагедии». «Исследование

⁵⁹ О кардинале де Ретце см. прим. 62 к с. 206 т. 1 наст. изд.— 105.

⁶⁰ Янсенисты — сторонники неортодоксального течения в католицизме, начало которому положил нидерландский теолог XVII в. Корнелий Янсений, воспринявший кальвинистскую интерпретацию доктрины о предопределении поведения человека Богом.— 106.

⁶¹ Имеется в виду высшее судебное учреждение Парижского округа.— 107.

⁶² Сборник [сообщений] о чудесах аббата Пари (франц.).— 107.

⁶³ Молинисты (по имени испанского иезуита Луи Молины, 1535—1600) — сторонники учения, пытавшегося отстоять против августиновской концепции предопределения тезис о свободе человеческой воли (Церковь берется гарантировать тому, кто ей повинуется, спасение вне зависимости от предопределения).— 107.

⁶⁴ Беда Достопочтенный (674—734) — английский монах, автор «Церковной истории англов». Хуан де Мариана (1536—1624) — испанский историк, теолог.— 109.

⁶⁵ Французский драматург Жан Расин (1639—1699) был автором «Краткой истории Пор-Рояля» (изд. 1742).— 109.

⁶⁶ Точно это место у Лукреция читается так: «...omne humanum genus est avidum nimis auriculatum» — «...человеческий слух до всяческих россказней падок» (пер. Ф. А. Петровского).— 110.

⁶⁷ Нов[ый] Орг[анон], кн. II, аф[оризм] XXIX (см.: Ф. Бэкон. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 138).— 113.

⁶⁸ В изданиях 1748 и 1751 гг. название гл. XI было иным: «О практических последствиях естественной религии».— 114.

⁶⁹ Лукиан. Пир, или Лапифы, 9 (греч.).— 115.

⁷⁰ Лукиан. Евнух, 3 (греч.).— 115.

⁷¹ Лукиан и Дион [Хрисостом].— 115.

⁷² Основанная Эпикуром в Афинах в 306 г. до н.э. философская школа называлась *Садом*.— 121.

⁷³ Из этого рассуждения ясно, что феноменалистское понимание причины неизбежно вступает в противоречие с действительной ролью понятий в науке. Это особенно очевидно при операционалистском толковании всех подобных понятий. Если, например, определить электричество как причину притяжения обрывков бумаги к наэлектризованному телу, то уже а priori нельзя будет считать электричество причиной искрового разряда, и т. д. С этой трудностью вновь столкнулись неопозитивисты в XX в.— 126.

⁷⁴ См. «Трактат о принципах человеческого знания» I 10 // Дж. Беркли. Соч. М., 1978. С. 175—176.— 134.

⁷⁵ В изданиях 1748 и 1751 гг. здесь было примечание о том, что идеи «больше», «меньше» и «равно» с трудом поддаются определению.— 137.

⁷⁶ Из ничего ничего не бывает (лат.).— 143.

ИССЛЕДОВАНИЕ ОБ АФФЕКТАХ

«A Dissertation of the Passions» представляет собой сокращенное изложение взглядов Д. Юма на эмоциональную жизнь людей, сформулированных им ранее во второй книге «Трактата о человеческой природе». Эта работа была написана незадолго до опубликования сборника «Four Dissertations» (Четыре исследования) и вошла в состав сборника (1757).

В сборник вошли также «Естественная история религии» и два эссе по вопросам эстетики: «О норме вкуса» и «О трагедии». «Исследование

об аффектах» занимает в литературном наследии Юма место, аналогичное тому, которое выпало на долю «Первого» и «Второго исследования», представляющих собой переработку соответственно первой и третьей книг «Трактата». Однако «Исследование об аффектах [страстях]» значительно меньше по объему, чем «Первое» и «Второе исследование», в чем нашло свое выражение, в частности, то обстоятельство, что Юм стал критически оценивать ранее разработанную им в «Трактате» ассоциативную механику эмоций. С другой стороны, «Исследование об аффектах» написано Юмом в отличие от «Первого» и «Второго исследования» в основном путем направленного подбора различных фрагментов из «Трактата».

Перевод «Исследования об аффектах» для настоящего издания выполнен В. С. Швыревым с издания «*Essays moral, political and literary*», ed. by T. H. Green and T. H. Grose, in two volumes. Vol. II. London, 1912, и сверен В. В. Васильевым по изд.: «*Essays...*», 1882. Vol. II.

¹ Перевод этой цитаты из «Эподов» Горация см. в прим. 25 к с. 487 т. I наст. изд.— 150.

² См. прим. 5 к с. 337 т. I наст. изд.— 153.

³ Это примечание было добавлено в издании «*Essays and Treatises on Several Subjects*» 1760 г.— 160.

⁴ См. прим. 14 к с. 424 т. I наст. изд.— 169.

⁵ См. прим. 15 к с. 425 т. I наст. изд.— 170.

⁶ Беспреостанное ожидание распаляет гнев.— Верг[илий] (лат.).— 173.

⁷ См. прим. 18 к с. 464 т. I наст. изд.— 175.

⁸ Здесь под *естественной философией* понимается естествознание.— 176.

ИССЛЕДОВАНИЕ О ПРИНЦИПАХ МОРАЛИ

Сочинение «*An Enquiry concerning the Principles of Morals*», представляющее собой сжатое изложение основных идей и рассуждений третьей книги «Трактата о человеческой природе», вышло в свет в 1751 г. в Лондоне и семь раз при жизни автора переиздавалось в составе сборников «*Essays and Treatises on Several Subjects*» (в 1753—1754, 1758, 1760, 1764, 1768, 1770, 1777 гг.). Одно из существенных отличий «Второго исследования», как обычно называют сжато это произведение, от третьей книги «Трактата» состоит в том, что вместо понятия *симпатия* (*sympathy*) преимущественно употребляется понятие *благожелательность* (*benevolence*), вследствие чего акцент на ассоциативный характер чувства симпатии (в смысле *сопереживания*) стирается. Перевод выполнен В. С. Швыревым с издания «*Essays moral, political and literary by David Hume*», edited, with preliminary dissertations and notes, by T. H. Green and T. H. Grose, in two volumes. Vol. II. London, 1882, и сверен В. В. Васильевым по данному изданию.

¹ Слова *совершенно неискренними* были добавлены в издании 1764 г.— 178.

² В изданиях с 1751 по 1760 г. вместо следующих пяти фраз (до слов «...из которых в конечном счете выводится всякое осуждение или же одобрение») был дан иной текст, в котором Юм указывал, что будет исходить из понимания *добродетельного* как одобряемого всем человечеством и *порочного* как порицаемого всеми людьми.— 182.

³ Данный абзац добавлен в издании 1770 г.— 183.

⁴ В изданиях с 1751 по 1770 г. это была часть 2, так как в качестве первой части ей предшествовал текст, впоследствии составивший Приложение II («О самолюбии»).— 183.

⁵ В изданиях с 1751 по 1760 г. эта мысль сформулирована несколько иначе: «...аффекты добродетельны (virtuous) и что они вызывают уважение и одобрение...» и т. д.— 183.

⁶ *Плут [арх]*. [Сравнительные жизнеописания]. В [разделе] «Перикл». В древнегреческом подлиннике слова Перикла переданы так: «Ни один афинский гражданин не надевал по моей вине черного плаща».— 184.

⁷ *Циц [ерон]*. Об обязанностях, кн. I.— 184.

⁸ Сат[иры], [кн.] XV, 139 и след.— 185.

⁹ О прир[оде] бог[ов], кн. I.— 187.

¹⁰ *Диод [ор]* *Сиц [илийский]*, в разных местах [его сочинений].— 187.

¹¹ *Секст Эмп [ирик]*. Против мат[ематиков], кн. IX.— 187.

¹² В изданиях с 1751 по 1760 г. добавлено: «...являющийся единственным авторитетом, на которого я буду ссылаться в этих рассуждениях, не следуя в данном отношении примеру Пuffedорфа и даже Гроция, который считает стихи из Овидия, Плавта или Петрония необходимым обоснованием всякой нравственной истины, или примеру г-на Вулстона, который с той же целью постоянно обращается к европейским и арабским писателям».— 195.

¹³ Кто из нас, судьи, не знает, что, по велению природы, в течение какого-то времени, когда еще не было установлено ни естественного, ни гражданского права, люди, рассеявшись, кочевали, блуждая по земле, и владели лишь тем, что путем насилия и борьбы, убивая и нанося раны, могли или захватить, или удержать? И вот те, которые первыми проявили выдающуюся доблесть и мудрость, постигли, что человек обладает способностью к развитию и прирожденным умом; они собрали разбредшихся людей в одно место, вывели их из состояния дикости и направили по пути справедливости и миролюбия. Затем они, установив право божественное и человеческое, огородили стенами общепольное имущество, которое мы называем государственным, далее — места небольших совместных поселений, названные впоследствии общинами, затем — объединенные места жительства, которые мы называем городами. Между нашей жизнью, утонченной и облагороженной, и прежней, дикой, главным различием является власть законов или господство силы: прибегать к силе мы не хотим, законами же руководствоваться следует. Насилие мы хотим уничтожить; необходимо, чтобы действовали законы, то есть правосудие, которым поддерживается всякое право. Если нам неудобно правосудие или если его вообще нет, господство силы неизбежно. Это понимают все ([Речь] в защиту [Публия] Сест[ия], гл. 42, [§ 91—92])// *Марк Туллий Цицерон*. Речи: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 134—135).— 195.

¹⁴ В изданиях 1751 и 1753—1754 гг. здесь было: «...писатель столь же огромного таланта, сколь и обширной эрудиции, автор наилучшей системы политических знаний, которая когда-либо была, может быть, представлена миру, исследовал этот предмет...» и т. д.— 202.

¹⁵ Имеется в виду Шарль Монтескье (1689—1755), автор труда «О духе законов» (1748).— 202.

¹⁶ О *Ралфе Кедворте* и *Сэмюэле Кларке* см. прим. 38 к с. 63. Ссылка на Кедворта добавлена Юмом в издании 1764 г.— 202.

¹⁷ по человечности... по совести (лат.).— 203.

¹⁸ Слова «...и, поскольку он стал моим...» добавлены в издании 1770 г.— 204.

¹⁹ Данный абзац добавлен в издании 1764 г.— 206.

²⁰ В издании 1751 г. дальнейший текст вплоть до заключительного абзаца гл. III отсутствовал.— 206.

²¹ Данная фраза в издании 1760 г. опущена, и абзац начинался так: «Если справедливость вытекает из простого изначального инстинкта человеческой души без какого-либо рассуждения даже относительно тех очевидных интересов общества, которые абсолютно требуют этой добродетели, то отсюда следует, что собственность, которая...» и т. д.— 207.

²² Эта фраза в изданиях с 1751 по 1768 г. была дана в качестве подстрочного примечания, а указанное в ней *правило философствования* названо «вторым правилом».— 209.

²³ [И. Ньютон. Математические] начала [натуральной философии], кн. III.— 209.

²⁴ Т. е. Нидерланды.— 211.

²⁵ А ведь очень хорошо говорят — и будут повторять, — что полезное прекрасно, а вредное — постыдно (греч., лат.).— Государство, гл. V, с. 457 // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 232.— 211.

²⁶ Нелепа слава, если в деле проку нет ([Басни], III, 7, 12 // Бабрий, Федр. Басни. М., 1962. С. 35).— 211.

²⁷ Из вредоносного ничто не прекрасно (греч., лат.).— Плутарх. О ложном стыде, 529f.— 211.

²⁸ Итак, стойки утверждают, что благо есть польза или не что иное, как польза, называя «пользой» и добродетель, и добросовестную деятельность... (Секст Эмп[ирик. Три книги Пирроновых положений], кн. III, 22, 169 // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1976. С. 356).— 211.

²⁹ Такое *судилище* (parlement) в Провансе существовало в XII в.— 214.

³⁰ Предвидя будущее и размышляя, что с каждым из них может случиться нечто подобное (лат.).— 218.

³¹ Они огорчаются за близкого человека, ставя себя на его место. Поэтому у каждого возникает понятие долга, его значения и силы ([Всеобщая история], кн. VI, гл. 6).— 218.

³² Юм, вероятно, имеет в виду Гельвеция, Гольбаха и других французских просветителей.— 221.

³³ Как смешному смеется, так и печальному печалится лик человека (Гор [аций]. Поэт [ическое] искусство).— 223.

³⁴ Якопо Саннадзаро (1458—1530)—итальянский поэт, писавший также и по-латыни; имеется в виду его пасторальный роман «Аркадия».— 224.

³⁵ Барей Соран — римский сенатор, был при Нероне проконсулом провинции Азия и осужден им по ложному обвинению на смерть (см.: Тацит. Анналы 16, 21—35). Публий Клодий Тразел Пет — сенатор и консул, философ-стойк, по приговору Нерона покончил с собой в 65 г.— 226.

³⁶ Квинтилиан. Наст[авление по красноречию], кн. VIII, гл. 3.— 227.

³⁷ Плутарх. [Сравнительные жизнеописания]. Алкив[иад].— 229.

³⁸ Манихейцы — последователи Мани (казнен в 276 г.), соединявшие в своем религиозном учении древнеперсидский дуализм Зороастра с гностическими и христианскими идеями. По их воззрениям, в мире действуют два начала — доброе (свет) и злое (тьма, материя).— 229.

³⁹ Гай Софоний Тигеллин — начальник преторианской гвардии при Нероне в 62—68 гг. и его любимец. Секст Афраний Бурр — начальник преторианцев в 51—62 гг., отравлен Нероном. Сенека покончил с собой по приговору Нерона в 65 г.— 229.

⁴⁰ Весьма характерное замечание: Юм проявляет разочарование в своей концепции *симпатии*.— 231.

⁴¹ В изданиях с 1751 по 1760 г. данной части предшествовал текст, составлявший в этих изданиях ч. I. Впоследствии он был перенесен в конец сочинения в качестве Приложения IV («О некоторых словесных спорах»). Соответственно иной в названных изданиях была и нумерация других частей.— 234.

⁴² Имеется в виду так называемая проблема «Бурдиганова осла».— 236.

⁴³ См. прим. 24 к с. 635 т. I наст. изд. *Анри де ла Тур д'Овернь Тюренн* (1611—1675)—маршал Франции, знаменитый полководец.— 237.

⁴⁴ Этот и следующий абзацы добавлены в издании 1760 г.— 239.

⁴⁵ Он обладал живостью соображения, умом, памятью, литературным талантом, тщательной осмотрительностью и рассудительностью (Фил[иппика] II).— 242.

⁴⁶ Они заводят во весь голос разговор о какой-то добродетели, о бестелесном и прочем вздоре (*Лук[иан]*. Тим[он, или Мизантроп], 9 // *Лукиан*. Собр. соч. Т. 2. М.; Л., 1935. С. 238).

Окружая себя молодежью, легко поддающейся обману, [эти философы] с трагическим пафосом рассказывают общеизвестные истины о добродетели (Икаромен[ипп, или Заоблачный полет] // *Лукиан*. Избр. раннее. М., 1987. С. 209—210).

Где в самом деле эта Добродетель, о которой столько болтают. Природа, Судьба, Случай—противоречащие друг другу и пустые названия (Сов[ет] бог[ов], 13 // *Лукиан*. Избр. атеистич. произв. М., 1955. С. 114).— 243.

⁴⁷ Эта фраза впервые появляется в издании 1760 г., но только в последующих изданиях были добавлены слова «...независимо от того» и т. д.— 244.

⁴⁸ *Эпаминонд* (ок. 418—362 до н. э.)—один из вождей демократии в Фивах, погиб в битве при Мантинее.— 245.

⁴⁹ Он состязался с людьми подвижными в прыжках, с людьми быстрыми в беге, с людьми сильными—как придется (*Саллюст[ий]* у *Верец[ия]*. О воен[ном] деле, 19).— 245.

⁵⁰ В издании 1751 г. здесь имелось примечание, в котором Юм ссылался на противоположный пример: мужчины, известные своими успешными амурными похождениями, вызывают к себе расположение у женщин.— 245.

⁵¹ *Шекспир*. Юлий Цезарь I 2. Пер. М. Зенкевич. М., 1959. С. 231.— 250.

⁵² *Лонгин*. О возвышенном, гл. 9. *Лонгин*—философ-неоплатоник, по происхождению грек. В настоящее время наука отрицает принадлежность «Трактата о возвышенном» Лонгину и датирует его I в.— 251.

⁵³ Персидский царь *Дарий* предложил *Александру Македонскому* большой выкуп за пленных и мир ценой передачи грекам всех земель по правую сторону р. Евфрата (см.: *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. Александр, XXIX).— 251.

⁵⁴ О *принце Конде* см. прим. 23 к с. 635 т. I наст. изд.— 251.

⁵⁵ *Никола Буало-Депрео* (1636—1711)—теоретик эстетики классицизма, французский поэт-сатирик и литературный критик. Юм дает ссылку на его «Размышление о Лонгине».— 252.

⁵⁶ *Плутарх*. [Сравнительные жизнеописания]. Фок[ион]. У *Плутарха* слова *Фокиона* переданы несколько иначе: «Как? Разве ты не радуешься, что умираешь вместе с *Фокионом*?» (*Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. Т. III. М., 1964. С. 27).— 252.

⁵⁷ Со скрученными за спиной руками, в разодранной одежде его повели по городу. Зрелище было отвратительное, многие выкрикивали

ругательства и оскорбления, не плакал никто: когда смерть так позорна, состраданию нет места (*Корнелий Тацит*. Соч. Т. 2. С. 139).— 252.

⁵⁸ [*Демосфен*]. О короне.— Речь афинского оратора Демосфена (384—322 до н. э.) была произнесена им в защиту Ктесифона, обвиненного Эсхином в нарушении законов государства.— 254.

⁵⁹ О нравах герм[анцев].— 254.

⁶⁰ *Эдмонд Спенсер* (1553—1599)—английский поэт елизаветинского периода.— 255.

⁶¹ Французский король *Генрих IV* (1589—1610) потерпел ряд поражений во время войн против католической лиги и Филиппа II Испанского.— 257.

⁶² Т. е. в трактате «*De officiis*» (Об обязанностях).— 264.

⁶³ В изданиях с 1751 по 1760 г. это место читалось так: «...что эта добродетель, или личное достоинство...» и т. д.— 265.

⁶⁴ *Грациан* (ум. 1594)—итальянский художник и поэт, автор поэмы о смерти Роланда. *Бальдассарре Кастильоне* (1478—1526)—итальянский писатель, автор сочинения «Придворный».— 267.

⁶⁵ В изданиях 1751—1760 гг. вместо слов *личного достоинства* стояло «добродетели».— 275.

⁶⁶ В издании 1751 г. вместо предшествовавших слов было: «Теперь остается...».— 275.

⁶⁷ *Андреа Палладио* (1508—1580)—итальянский архитектор, продолживший вслед за Браманте и Микеланджело строительство собора св. Петра в Риме. *Клод Перро* (1613—1688)—французский архитектор и врач, предложивший построить колоннаду Лувра.— 287.

⁶⁸ *Гай Веррес* (119—43 до н. э.)—римский проконсул, известен своими незаконными расправами в Сицилии и взяточничеством. Цицерон обвинял его в превышении власти и лихоимстве.— 287.

⁶⁹ В изданиях с 1751 по 1770 г. это приложение дано как часть I главы («О благожелательности»), и потому нумерация последующих приложений была иной.— 290.

⁷⁰ *Тит Помпоний Атрик* (109—32 до н. э.)—римский всадник, друг Цицерона и адресат его многочисленных писем.— 291.

⁷¹ *Бернар ле Бовье де Фонтенель* (1657—1757)—французский писатель, постоянный секретарь Академии наук, автор «Рассуждения о множественности миров».— 293.

⁷² В то время как он приносит вред другому, забывая о себе, он как раз натывается на копы (О гневе, I, 1).— 296.

⁷³ Из этих источников мы узнали причину, по которой произошел переход от первобытной общности имущества к распределению сначала движимых, а затем и недвижимых вещей. Очевидно, люди, наскучив довольствоваться дикими растениями, служившими им пищей, пещерами в качестве жилищ, ходить нагими или одеваться в древесную кору или звериные шкуры, избрали себе более изысканный образ жизни; и потому явилась необходимость в ремесле, применяемом отдельными лицами к отдельным вещам. Общности же имущества сначала воспрепятствовало расстояние между местностями, куда разошлись люди; затем—недостаток справедливости и взаимной приязни, вследствие чего ни в труде, ни в потреблении плодов не сохранилось должного равенства.

Вместе с тем мы узнаем, каким образом вещи перешли в частную собственность, именно не одним только актом личной воли, ибо тогда ведь одни не могли бы знать, что угодно другим считать своим имуществом, и чтобы воздерживаться от посягательства на него, и чтобы многие не претендовали на одну и ту же вещь, но неким соглашением или выраженным явно, как путем раздела, или

молчаливо предполагаемым, как путем завладения (цит. по: *Гуго Гроций. О праве войны и мира. М., 1956. С. 203.*)— 300.

⁷⁴ Это примечание было добавлено в издании 1753—1754 гг.— 304.

⁷⁵ В некоторых оттисках издания 1751 г. этот абзац отсутствует.— 304.

⁷⁶ В изданиях с 1751 по 1760 г. это приложение дано как часть главы IV («О качествах, полезных нам самим»).— 304.

⁷⁷ В изданиях с 1751 по 1758 г. дальнейший текст до слов «Действительно, по-видимому, достоверно...» (с. 306) опущен и вместо него дан текст, в котором Юм указывает на то, что было бы очень трудно провести четкие грани между различными видами душевных качеств с точки зрения их нравственной оценки, если исходить при этом из частных различий между разными видами одобрения или осуждения.

В издании 1760 г. текст, начиная от места, указанного цифрой данного примечания, до «Если бы мы сказали, например, что единственно лишь пользующиеся уважением...» был дан в значительном сокращении.— 304.

⁷⁸ В издании 1760 г. здесь было добавлено следующее примечание: «Мне кажется, что в нашем языке всегда говорится о добродетелях совершенно разных видов. Но когда о человеке говорят как о добродетельном или называют его человеком добродетели, имеются в виду главным образом его социальные качества, которые в самом деле являются наиболее ценными. Они называются добродетелями благодаря превосходству, связанному с ними».— 305.

⁷⁹ Вместо последующих четырех фраз в издании 1760 г. был дан текст, в основном содержащий те же мысли, которые отражены в прим. 77 к с. 304.— 306.

⁸⁰ В изданиях с 1751 по 1758 г. здесь было дано примечание, в котором, между прочим, Юм писал: «Мне представляется, что в нашем языке мужество, умеренность, трудолюбие, бережливость и т. д. в соответствии с обыденным стилем называются *добродетелями*, но когда о человеке говорят как о *добродетельном* или именуют его человеком добродетели, то мы главным образом имеем в виду его социальные качества».— 308.

⁸¹ См.: «О заговоре Катилины» 53, 6—54, 6.— 309.

⁸² *Полибий*. [Всеобщая история], кн. VIII, гл. 2, 8 и 9.— 310.

⁸³ Эта фраза добавлена в издании 1764 г.— 310.

⁸⁴ А истинная доблесть, которая сама по себе достойна хвалы и без которой ничто не может быть хвалимо, имеет, однако, много видов, из которых одни более пригодны для восхваления, а другие — менее. Одни доблести обнаруживаются в поведении людей, в их добрых делах и обходительности, другие — в умственной одаренности или в душевном величии и мощи. Так вот, о милосердии, беспристрастии, благожелательности, храбрости в общей беде люди всегда слушают с удовольствием; ведь все эти доблести считаются благотворными не столько для тех, кто ими обладает, сколько для всего рода человеческого. Напротив, мудрость, величие духа, презирающее все земные блага, подлинная сила ума и мысли, да и само красноречие, — все это вызывает не меньшее изумление, но меньшее удовольствие: ибо ясно, что здесь мы превозносим и чтим больше тех, кого мы восхваляем, чем тех, перед кем мы их восхваляем. Но тем не менее в похвальных речах следует говорить и о таких доблестях, ибо люди любят слушать похвалу не только тому, чем они наслаждаются, но и тому, чем они восхищаются (Об ораторском искусстве. М., 1972. С. 199).— 311.

⁸⁵ Эта фраза добавлена в издании 1770 г.— 311.

⁸⁶ Я ненавижу мудреца, который для себя не мудр (*Еврипид. Фрагмент* 111). В издании 1753 г. в подстрочном примечании здесь было на латинском языке добавлено: «Дано по Лукиану, Апология

проституции». В издании 1753—1754 гг. то же самое было помещено в основном тексте.— 311.

⁸⁷ [История Рима], кн. XXI, гл. 4.— 312.

⁸⁸ *Иасдрубал* (ум. 221 до н. э.)— карфагенский военачальник, расширивший карфагенские владения в Испании. То же имя носил брат Ганнибала (246—182 до н. э.), павший в 208 г. до н. э. в битве при Метавре.— 312.

⁸⁹ [Гвиччардини. История Италии], кн. I.— 313.

⁹⁰ *Платон*. Менон; *Сенека*. [Серену] о раз[умном] спокойствии; *Гораций*. Добродетель порождается наставлением, но не дается от природы. Посл[ания]; *Эсхин-Сократ[овец]*. Диал[оги]. *Эсхин-Сократовец*— ученик Сократа, присутствовавший при его смерти. Он был автором дошедших до нас только в изложении других писателей «Сократовских диалогов». Ссылка на него была добавлена в издании 1764 г.— 313.

⁹¹ Вместо этих слов и двух предыдущих фраз в изданиях с 1751 по 1760 г. следовало: «Но современные философы, рассматривая...» и т. д.— 314.

⁹² Дальнейший текст был добавлен в издании 1760 г.— 314.

ЕСТЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

Трактат «The Natural History of Religion» написан Юмом в 1752—1755 гг., а впервые издан в 1757 г. в сборнике «Four Dissertations». Второе английское издание трактата было осуществлено в 1777 г. после смерти Юма. В дальнейшем «Естественная история религии» включалась в издания «Essays and Treatises...», а также в собрания философских произведений Юма («The philosophical works of David Hume», 1826, 1847, 1882, 1898). Имеются переводы «Естественной истории религии» на французский (1759) и немецкий (1781) языки. Русский перевод осуществлен С. И. Церетели (Юрьев, 1909). В основу настоящего издания положен этот перевод, сверенный В. В. Васильевым по изд.: «Essays moral, political, and literary by David Hume», ed. by T. H. Green and T. H. Grose. Vol. II. London, 1882.

Примечания к этой работе Юма, а также к «Диалогам о естественной религии» составлены И. С. Нарским и Б. В. Мееровским.

«Естественная история религии» оказала большое влияние на современников, в частности на французских просветителей. Широко использовал ее известный писатель, историк и лингвист, сотрудник «Энциклопедии» Шарль де Бросс (De Brosses) (1709—1777); в 1760 г. в Женеве анонимно вышел его труд по истории религии «Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie» (О культе богов-фетишей, или Сравнение древней религии Египта с современной религией негров). Первая часть этого труда, посвященная рассмотрению фетишизма (де Бросс впервые ввел этот термин в науку) у негров, имеет, несомненно, оригинальный характер и представляет большой интерес как одно из первых исследований религиозных верований отсталых народов. В двух других частях книги де Бросса есть явные следы заимствований из «Естественной истории религии» Юма, вышедшей на французском языке за год до книги де Бросса. Бросс по существу полностью принимает юмовскую концепцию происхождения религии и воспроизводит в своей книге ряд важных идей Юма. В частности, он вслед за Юмом отвергает мысль деистов о том, что в самом начале истории человечества можно обнаружить некое абстрактное верование, основанное на принципах разума. Как и Юм, де Бросс требует, чтобы к исследованию религии подходили с исторических позиций, учитывали эволюцию

человеческого сознания и его прогресс. В книге де Бросса содержится даже косвенное признание того, что его сочинение написано под влиянием Юма. «Знаменитый иностранный писатель, которому я отчасти обязан настоящим произведением...» — пишет де Бросс (Op. cit., p. 218) и приводит ряд примеров и соображений, заимствованных из «Естественной истории религии». Сопоставление обоих сочинений не оставляет никакого сомнения в том, что в данном случае речь идет именно о Юме.

Книга де Бросса в переводе на немецкий язык (1785) была известна молодому Марксу, который сделал из нее обширные выписки, подготавливая материалы к задуманному и начатому им трактату «О христианском искусстве». Содержание этих выписок вошло в так называемые «Боннские тетради» («Bonner Exzerptheften») Маркса, относящиеся к 1842 г. (MEGA. Abt. I, Bd. I, Halbbd. 2. S. 115).

¹ В изданиях с 1757 по 1770 г. вместо *политеизм* стояло «идолопоклонство». Несколько далее в аналогичных случаях были обороты: «политеизм, или идолопоклонство» и «политеизм и идолопоклонство». — 317.

² Юм имеет в виду поэму *Джона Мильтона* (1608—1674) «Потерянный рай» (1667). — 319.

³ Последние две фразы в изданиях с 1757 по 1768 г. отсутствовали. — 322.

⁴ Хрупкое и подверженное страданиям племя смертных, думая о собственной слабости, так разделило бога на части, чтобы каждый мог почитать то, в чем он больше всего нуждается (*Плин[ий Старший. Естественная история]*, кн. II, гл. 5). — 323.

⁵ [*Гесиод*]. Труды и дни, кн. II, стих 250. — 323.

⁶ *Арист[отель]*. Пробл[емы], разд. 33, гл. 7. — 323.

⁷ [*Дионисий Галикарнасский. Римская археология*], кн. VIII, 33. *Дионисий Галикарнасский* (I в. до н. э.—I в. н. э.) — древнегреческий историк. — 326.

⁸ *Диод[ор] Сицилийский*. [Историческая библиотека], кн. III. — 327.

⁹ *Страбон* (ок. 63 до н. э.—20 н. э.) — древнегреческий географ и историк, автор многотомной «Географии», которую цитирует здесь Юм. — 328.

¹⁰ [См. сообщение] отца Леконта. — 329.

¹¹ *Реньяр*. Путешествие в Лапландию. *Жан Франсуа Реньяр* (1656—1709) — французский писатель и путешественник, совершил поездку в Лапландию и другие страны Северной Европы в 1681—1683 гг. — 329.

¹² *Диод[ор] Сицилийский*. [Историческая библиотека], кн. I; *Лукиан*. О жертвоприношениях; [*Овидий*]. Метам[орфозы], кн. V; *Манилий*. [Астрономия], кн. IV. *Манилий* — римский писатель, жил в эпоху императора Августа, считается автором дидактической поэмы «*Astronomica*» в шести книгах. — 329.

¹³ *Герод[от]*, кн. I. — 329.

¹⁴ *Цезарь*. Запис[ки] о Галльской войне, кн. IV. — 329.

¹⁵ [«Илиада»], кн. V. — 329.

¹⁶ [«О возвышенном»], гл. IX — сочинение по эстетике, приписываемое *Лонгину* (см. прим. 52 к с. 251). — 330.

¹⁷ *Отец Брюмуа*. Греческий театр; *Фонтенель*. История прорицаний. — 330.

¹⁸ «*Амфитрион*» — комедия римского поэта Тита Макция Плавта (ок. 254—184 до н. э.). — 330.

¹⁹ *Арноб[ий]*. Апологетика христианской религии], кн. VII. *Арнобий* — римский писатель (ум. ок. 327). — 330.

- ²⁰ [Рассуждения] о гос[ударстве] лакед[емонян].— 330.
- ²¹ Письма.— 330.
- ²² *Квинт Курций*— римский историк, живший в I в.— 331.
- ²³ *Светоний*. [Жизнь двенадцати цезарей]. [Божественный] Август, гл. 16.— 331.
- ²⁴ Там же. [Гай] Кал[игула], гл. 5.— 331.
- ²⁵ *Герод[от]*, кн. II; *Лукиан*. Зевс Уличаемый, О скорби, Сатурналии и др.— 331.
- ²⁶ Теог[ония], 1, 570.— 331.
- ²⁷ *Метаморф[озы]*, кн. I, 32.— 331.
- ²⁸ [*Диодор Сицилийский*]. [Историческая библиотека]. По изд[анию] Родомани, кн. XV, гл. 48, с. 364.— 332.
- ²⁹ *Зак[оны]*, кн. X.— 333.
- ³⁰ Против матем[атиков], кн. IX, 480.— 333.
- ³¹ Там же и *Плут[арх]*, в «Жизни Пелоп[ида]». По древнегреческой мифологии, *Гармония* была дочерью Ареса, бога войны, и Афродиты.— 335.
- ³² Этот абзац в изданиях с 1757 по 1768 г. был дан в качестве примечания.— 336.
- ³³ *Геродиан* (ок. 170—241)— греческий историк родом из Александрии, написал историю своего времени от смерти Марка Аврелия (180) до вступления на трон Гордиана III (288) в восьми книгах. Русский перевод издан в Москве в 1829 г.— 337.
- ³⁴ *Диоген Лаэрт[ский]*. О жизни, изречениях и мнениях знаменитых философов, кн. II.— 337.
- ³⁵ Записки о Галльской войне, кн. VI.— 338.
- ³⁶ [*Тацит*]. Об обычаях герм[анцев].— 338.
- ³⁷ Мать-земля (лат.).— 338.
- ³⁸ [*Jupiter*] *Optimus Maximus*— Юпитер всемилостивейший. Формула древнеримской религии.— 341.
- ³⁹ *Якобинский орден*— название доминиканских монахов во Франции; они имели в Париже капеллу св. Якова, отсюда и название ордена. Этот абзац в изданиях с 1757 по 1768 г. был дан в качестве примечания. Предшествующий же абзац в изданиях с 1757 по 1760 г. был дан несколько подробнее в части, касающейся описания эволюции древнееврейских божеств.— 341.
- ⁴⁰ *Кордельеры*— прозвище монахов ордена св. Франциска; это название происходит от слов «узловатая веревка» (франц. la cordelière), которой они опоясывались.— 341.
- ⁴¹ *Анри Буленвилье* (1658—1722)— французский историк. Юм ссылается на его книгу «Abrégé chronologique de l'histoire de France» (Хронологический обзор истории Франции).— 341.
- ⁴² Имеется в виду *Зевс*— древнегреческий прообраз *Юпитера*. Юм нередко рассматривает совместно персонажей римской и древнегреческой мифологии.— 342.
- ⁴³ Юм ссылается на ориенталиста XVII в. *Томаса Хайда*, который в своем главном труде «Historia religionis veterum Persarum» описывал религиозный культ древних персов.— 343.
- ⁴⁴ *Макробий*— римский писатель V в., автор «Сатурналий». *Квинт Серен Саммоник* (ум. 212)— автор обширной поэмы на медицинские темы «Q. Sereni Sammonici de Medicina praecepta saluberrima». Здесь упоминается его произведение «О сокровенных вещах».— 347.
- ⁴⁵ *Ксеноф[онт]*. Воспоминания [о Сократе], кн. I.— 348.
- ⁴⁶ *Плут[арх]*. Об Исиде и Осирисе, гл. 72.— 348.
- ⁴⁷ Юм ссылается на сочинение древнегреческого историка и писателя *Арриана* (ок. 95—2-я пол. II в.) «История походов Александра

Великого», известное под названием «Анабасис Александра» (пер. на рус. яз. М.; Л., 1962).— 349.

⁴⁸ Искажение лучшего [приводит к] худшему (лат.).— 349.

⁴⁹ Светон[ий]. Жизнь [Гая] Калигулы.— 350.

⁵⁰ Юм ссылается на вышеуказанное сочинение Арриана «Анабасис Александра» (в разных местах [сочинения]).— 351.

⁵¹ Рассуждения [о первых десяти книгах Тита Ливия], кн. VI.— 351.

⁵² Плут[арх]. Апофт[егмы].— 351.

⁵³ Бейль. [Исторический и критический словарь], статья о Беллармине. Кардинал Роберт Беллармин (1542—1621)—преследователь Галлилея, автор многочисленных теологических сочинений.— 351.

⁵⁴ Юм называет здесь христианскобогословские учения периода патристики (III—V вв.) и более позднего времени, признанные официальной Церковью еретическими.— 353.

⁵⁵ Камбис — древнеперсидский царь, в 525 г. до н.э. завоевал Египет.— 354.

⁵⁶ Эта сноска имела лишь в изданиях с 1757 по 1770 г.— 354.

⁵⁷ Видимо, в 1734 г.— 355.

⁵⁸ Де Рюйтер — голландский адмирал (XVII в.). Сале — город в Марокко.— 356.

⁵⁹ Обсуждался и вопрос о запрещении египетских и иудейских священнодействий, и сенат принял постановление вывезти на остров Сардинию четыре тысячи зараженных этими суевериями вольноотпущенников, пригодных по возрасту для искоренения там разбойничьих шаек, полагая, что если из-за тяжелого климата они перемрут, то это не составит большой потери; остальным предписывалось покинуть Италию, если до определенного срока они не откажутся от своих нечестивых обрядов (Тацит. Анн[алы], кн. II, гл. 85// Корнелий Тацит. Соч. Т. 1. Л., 1969. С. 81).— 356.

⁶⁰ Чужеземные священнодействия, и в особенности египетские и иудейские обряды, он запретил; тех, кто был предан этим суевериям, он заставил сжечь свои священные одежды вместе со всей утварью (Светоний. Тибер[ий], гл. 36// Гий Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1964. С. 90).— 356.

⁶¹ Ныне стали Августа считать богоподобным (лат.).— 357.

⁶² Убрали отсюда Христа, сюда ж короля поместили. Другого не знают бога себе нечестивцы (лат.).— 357.

⁶³ Туск[уланские] бес[еды], кн. V.— 357.

⁶⁴ Джон Драйден (1631—1700)—английский поэт и драматург.— 358.

⁶⁵ Гий Петроний (I в.)—римский писатель-сатирик.— 358.

⁶⁶ Марк Теренций Варрон (116—27 до н.э.)—римский ученый, философ, поэт, историк, грамматик.— 358.

⁶⁷ О Граде Божиим, кн. III, гл. 17.— 359.

⁶⁸ Клавдий Рутилий Нумициан. [О возвращении на родину], кн. I, стих. 394. Рутилий — римский поэт, по происхождению галл (нач. V в.). После разорения Рима Аларихом возвратился на родину и описал это путешествие в вышеуказанной поэме «De reditu».— 359.

⁶⁹ Элий Спартиан — римский историк, написавший в конце III в. некоторые из биографий римских императоров, вошедших в сборник «Scriptores historiae Augustae». Юм цитирует его «Жизнь Адриана»: «Ввергли себя иудеи в бедствия войны, потому что им запретили обрезание».— 359.

⁷⁰ Цицерон. О вед[овстве], кн. II, гл. 24.— 359.

⁷¹ Светон[ий]. Божественный [Авг[уст]], гл. 90, 91, 92. Плин[ий], кн. II, 5.— 360.

⁷² Не только на людей обрушились бесчисленные бедствия: небо и земля были полны чудесных явлений: вещая судьбу, сверкали молнии, и знамения — радостные и печальные, смутные и ясные — предрекали будущее. Словом, никогда еще боги не давали римскому народу более очевидных и более ужасных доказательств того, что их дело — не заботиться о людях, а карать их (Ист[ория], кн. I, 3 // *Корнелий Тацит*. Соч. Т. 2. С. 6). — 362.

⁷³ Любитель лжи. — 362.

⁷⁴ *Панэций* (ок. 185—110 до н. э.) — греческий философ, представитель эклектизма, возникшего на основе учения стоиков. — 363.

⁷⁵ Энх[ейридион] (Руководство). — 363.

⁷⁶ [Речь] в защиту Клуэнция, гл. 61. — 365.

⁷⁷ О заговоре Катил[ины]. — 365.

⁷⁸ В изданиях с 1757 по 1770 г. стояло: «...в большинстве народных религий...» — 336.

⁷⁹ Восп[оминания], кн. I. — 367.

⁸⁰ Гермотим, или О сектах. — 367.

⁸¹ *Плут[арх]*. О суевер[ии]. — 368.

⁸² Разговоры в царстве мертвых. — 368.

⁸³ Свой у всевышних закон (*Овид[ий]*). *Метаморфозы*, кн. IX, 499). — 371.

⁸⁴ Распорядитель, которому поручено вбить гвоздь (*Т. Ливий*, VII, 3). — 371.

⁸⁵ *Талапойны* — сямское название буддийских монахов, или аскетов. — 372.

⁸⁶ *Циц[ерон]*. Речи против Катил[ины]. — 374.

ДИАЛОГИ О ЕСТЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИИ

«Dialogues concerning Natural Religion» написаны Юмом в основном в 1751 г. В 50—60-х годах он неоднократно возвращался к работе над рукописью, внося многочисленные поправки и дополнения. Последняя редакция была проведена им незадолго до смерти, в 1776 г., причем в части XII он сделал две большие вставки.

Рукопись «Диалогов», хранящаяся в Эдинбургской библиотеке, несет на себе следы этой многолетней работы. По мнению биографа Юма Дж. Бартона, «...взгляды автора, видимо, остались по своему существу теми же самыми, какими они были, когда он впервые занес их на бумагу...» (*J. H. Burton. Life and correspondence of David Hume. Vol. I. Edinburgh, 1846. P. 328*). Однако Бартон недооценивал значение тех добавлений, которые были сделаны Юмом в процессе работы над рукописью. Некоторые из них свидетельствуют об известной эволюции во взглядах Юма; наиболее существенные изменения фиксируются в нижеследующих примечаниях.

При жизни Юм не решился опубликовать «Диалоги». Этому противились друзья философа (как видно, например, из его письма Гилберту Эллиоту Минто от 12 марта 1763 г.), да и сам автор не хотел усложнять свои и без того натянутые отношения с церковными кругами. Однако мысль об издании «Диалогов» не покидала его. 4 января 1776 г. он в завещании оставил Адама Смита распорядителем всего своего рукописного наследства, но с непременным условием, чтобы Смит издал «Диалоги». Вплоть до смерти (в том числе в письме, датированном 23/VIII 1776 г., т. е. за два дня до кончины) Юм безуспешно пытался получить от Смита согласие на выполнение этой просьбы. В связи с этим Юм намеревался завещать рукопись издателю У. Страну, поручив ему напечатать ее в течение двух лет после своей смерти.

Завещание в этом духе было составлено 7 августа 1776 г., но Юм вскоре понял, что Страэн (не без влияния со стороны Смита) также не желает издать «Диалоги». Поэтому он сделал к завещанию приписку: «...в случае если мои «Диалоги» по какой-либо причине не будут опубликованы в течение двух с половиной лет после моей смерти, как и моя автобиография, то право собственности на них возвращается к моему племяннику Давиду, чей долг опубликовать их во исполнение последней воли его дяди должен быть признан всеми» («Letters of David Hume», ed. by J. Y. T. Greig. Vol. II. Oxford, 1932. P. 453).

«Диалоги» были изданы племянником Юма в 1779 г. В том же году в Эдинбурге вышел их французский перевод, а в 1781 г. — немецкий перевод, выполненный Гаманом; он был прочитан И. Кантом и использован им при работе над «Пролегоменами». На русском языке «Диалоги» впервые были опубликованы в 1908 г. в переводе С. М. Роговина. Вскоре вышел в свет второй русский перевод, выполненный С. И. Церетели (Юрьев, 1909), который и положен в основу настоящего издания. Перевод сверен В. В. Васильевым по изд.: *D. Hume. Dialogues concerning Natural Religion*, ed. by N. K. Smith. Indianapolis, 1947.

Логическая структура «Диалогов» чрезвычайно сложная. Хотя в общем Демей близок к ортодоксально-христианской точке зрения, Клеант — к деизму, а Филон рассуждает как скептик, но в ходе полемики их взгляды неоднократно модифицируются. Сначала Филон кажется чуть ли не союзником Демей, далее Клеант и Демей совместно выступают против Филона. Затем Филон и Клеант объединяются против Демей, что приводит к полному крушению априорно-спекулятивных доказательств бытия Бога; наконец, Филон опровергает и Клеанта, в результате чего обесцениваются и апостериорные доказательства наличия «божественной причины». В процессе этих трансформаций Демей от рационалистических аргументов в защиту тезиса о бытии Бога переходит к эмоциональным, а Филон от критики антропоморфизма (в связи с космологической аргументацией) переходит к его защите, а затем вновь отрицает подобные концепции.

¹ Юм ссылается на мнение стоика *Хрисиппа* (ок. 280 — ок. 205 до н. э.) в изложении Плутарха, которое дано в его сочинении «О противоречиях стоиков». — 383.

² Юм имеет в виду *Зенона* из Китиона на Кипре (ок. 336 — ок. 264 до н. э.), основателя стоической школы. — 386.

³ См. прим. 2 к с. 319. — 386.

⁴ Юм имеет в виду «Логику» Пор-Рояля: «...пирронисты — это не секта людей, убежденных в своей правоте, а секта лжецов» (*А. Арно, П. Николь. Логика, или Искусство мыслить*. М., 1991. С. 11). — 390.

⁵ *Пьер Даниель Гюз* (Huet) (1630 — 1721) — католический епископ. Юм имеет в виду его трактат «*Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*» (Философский трактат о немощи человеческого духа), опубликованный посмертно в 1723 г. — 391.

⁶ *Фрэнсис Бэкон* (1561 — 1626) этими словами пытался развеять подозрительное отношение церковников к естественной философии, и в особенности к тому ее разделу, который он называл «*Physica specialis*». Дословное высказывание Бэкона: «Действительно верно и удостоверено опытом, что легкие глотки философии ведут, пожалуй, к атеизму, но более полные приводят обратно к религии» («*The works of Fr. Bacon*». Vol. VII. London, 1826. P. 48). — 392.

⁷ О разыскании истины, кн. III, гл. 9. — 395.

⁸ Имеется в виду рассказ, который приводится Цицероном в трактате «О природе богов» (I 22). Согласно Цицерону, поэт *Симонид*

ответил тирану *Гieronу* в конце концов следующее: «Чем дольше я размышляю над этим вопросом, тем темнее он мне представляется».— 403.

⁹ Имеется в виду произведение *Г. Галилея* «Диалог о двух системах мира» (1630), в котором обосновывалось гелиоцентрическое учение Коперника и доказывалась несостоятельность системы Птолемея. В космологических воззрениях Аристотеля и Птолемея проводилось строгое разграничение между Землей, которая состоит якобы из четырех материальных элементов (земли, воды, воздуха и огня), и всеми другими небесными телами, состоящими из особой, пятой, небесной субстанции.— 405.

¹⁰ Этот абзац был вписан Юмом в первоначальный текст рукописи позднее.— 409.

¹¹ Этот абзац был позднее добавлен в первоначальный текст рукописи Юмом.— 411.

¹² Текст от начала абзаца до этого места был позднее вписан Юмом вместо следующего отрывка: «Твой ответ,— заметил Филон,— возможно, вполне хорош с точки зрения отстаиваемого тобой принципа, что религиозная система может быть подтверждена исключительно опытным путем и что Божество произошло от некоторой внешней причины. И насколько мне известно, подобная точка зрения разделяется многими. Но поскольку все те, кто размышляет над другими принципами, отрицают в свою очередь необъяснимую (mysterious) простоту божественной природы, мои возражения все еще остаются в силе».— 417.

¹³ Кто бы сумел управлять необъятной вселенной, кто твердо
Бездны тугие бразды удержал бы рукою искусной,
Кто бы размеренно вел небеса и огнями эфира
Был в состоянии везде согревать плодоносные земли
Иль одновременно быть повсюду во всякое время...
(*Лукреций*. О природе вещей II 1095—1099. Пер. Ф. А. Петровского).— 418.

¹⁴ Каким умственным взором мог ваш Платон созерцать процесс столь великого творения, процесс, при помощи которого Бог, по его представлению, создал и построил мир? Какие [были при этом употреблены] приспособления? Кто был его помощником в столь великом деле? Каким образом могли повиноваться и подчиняться воле архитектора воздух, огонь, вода, земля? (лат.).— 418.

¹⁵ [*Цицерон*]. О прир[оде] бог[ов], кн. I.— 418.

¹⁶ Этот абзац был вписан Юмом позднее.— 420.

¹⁷ Данный абзац отсутствовал в раннем варианте рукописи.— 421.

¹⁸ Первоначально в тексте рукописи стояла фраза: «Смешно утверждать случайность в какой-либо гипотезе». Затем Юм заменил ее следующим предложением: «Случайность, или, что то же самое, свобода, видимо, не должна иметь места в какой-либо гипотезе, скептической или религиозной». Это предложение было перечеркнуто и заменено тем, которое дано в окончательном тексте.— 428.

¹⁹ Этот абзац вписан в текст рукописи позднее.— 434.

²⁰ Этот абзац отсутствовал в первоначальном тексте рукописи.— 434.

²¹ Юм приводит здесь высказывание *Сэмьюэла Кларка*, который в своей борьбе против материализма и атеизма интерпретировал в духе спиритуализма физику Ньютона.— 443.

²² [См. журнал] «Республика наук». [Париж], август 1685 г.— 444.

²³ Начало данного абзаца до этого места и весь предыдущий абзац вписаны Юмом в рукопись в более позднее время, затем перечеркнуты и наконец восстановлены вновь.— 444.

²⁴ *Эдуард Юнг* (1683—1765)— английский поэт. Главное его произведение— религиозно-дидактическая поэма «Жалоба, или Ночные думы».— 446.

²⁵ Согласно учению *Лейбница*, зло в трех его видах (метафизическом, физическом и моральном) есть необходимое условие добра, а наш мир — лучший из всех возможных миров. — 446.

²⁶ *Уильям Кинг* (1650—1729) — английский богослов, архиепископ Дублина. Здесь имеется в виду его книга «*De origine mali*» (О происхождении зла, 1702). — 446.

²⁷ *Дж. Мильтон*. Потерянный рай XI 484 и сл. — 448.

²⁸ *Карл V* (1500—1558) — император Священной Римской империи, король Испании, в 1556 г. отрекся от престола в пользу сына, Филиппа II. — 450.

²⁹ Цитата из пьесы *Джона Драйдена* «Аурангзеб» IV 1. Аурангзеб — шестой и последний индустанский император из династии Моголов (1658—1707). — 450.

³⁰ Последующий текст данного абзаца и весь следующий абзац добавлены Юмом в одной из более поздних редакций рукописи. — 461.

³¹ См. прим. 38 к с. 229. — 464.

³² *Клавдий Гален* (ок. 130 — ок. 200) — римский врач и естествоиспытатель, теоретик античной медицины. Юм ссылается на труд Галена «О формировании зародыша» (*Galen Opera*, I, 22, lib. IV, p. 691 и сл.). — 468.

³³ Этот и следующий абзацы были вписаны Юмом в рукопись при последнем редактировании в 1776 г. — 472.

³⁴ *Fasces... axes* (лат.) — ликторские фации, буквально — прутья и топоры, знаки консульской власти в Древнем Риме. — 477.

³⁵ Эта трагедия Еврипида написана в 414—412 гг. до н. э. По одному из вариантов древнегреческого мифа о приключениях Ифигении, использованному Еврипидом, уже исходный пункт описываемых в мифе событий был связан с нарушением клятвы: Агамемнон еще до рождения Ифигении дал обет принести ее в жертву богине Артемиде, но этого обета своевременно не исполнил. — 478.

³⁶ Этот абзац вписан Юмом при осуществлении одной из более поздних редакций рукописи. Следующий, предпоследний абзац добавлен при последнем редактировании в 1776 г. — 481.

ЭССЕ

Перу Юма принадлежат 49 эссе, из них два не были опубликованы при его жизни, а восемь были исключены им из повторных изданий сборников его работ, имеющих характер очерков. Первым изданием такого рода был сборник «*Essays Moral and Political*», опубликованный в 1741—1742 гг. В него вошли 15 эссе, часть которых была написана, вероятно, еще в период работы Юма над «Трактатом о человеческой природе». Затем последовали девять переизданий с некоторыми модификациями (1742, 1748, 1753—1754, 1758, 1760, 1764, 1768, 1770, 1777), в первое из которых добавлено 12 новых эссе, а в третьем включены дополнительно политические и экономические эссе, которые за год до этого (1752) появились в виде отдельного сборника под названием «*Политические рассуждения*» («*Political Discourses*»). В издание 1753—1754 гг. были включены также I и II «*Inquiries*», вследствие чего это и последующие переиздания эссе носили общее название «*Essays and Treatises on Several Subjects*», а начиная с издания 1758 г., в которое были включены также статьи сборника «*Four Dissertations*», характеристика эссе в названии была расширена: «*Essays Moral, Political and Literary*». В последующих изданиях эссе экономического и политического характера составляли либо второй том (в двухтомных изданиях), либо третий

и четвертый тома (в четырехтомных изданиях). Имя автора на титуле появляется только начиная с издания 1748 г.

В 1753 г. появился французский перевод эссе Д. Юма, а в 1756 г. — немецкий. Издания эссе Юма на русском языке указаны в списке, приложенном в конце тома.

В настоящее издание вошли те эссе, которые представляют наибольший интерес с точки зрения философии, этики и эстетики, социологии и политической экономии. Эссе политико-экономического содержания даны в переводах М. О. Гершензона (*Давид Юм. Опыты*. М., 1896). Все остальные эссе переведены Е. С. Лагутиным, А. Н. Чанышевым, Ф. Ф. Вермель, С. М. Роговиным и сверены В. В. Васильевым по изд.: «*Essays...*», 1882. Vol. I—II. Как правило, эссе помещены в том порядке, которого автор придерживался в прижизненных изданиях, хотя такой порядок не вполне соответствовал тематическому.

¹ Эссе «*Об утонченности вкуса и аффекта*» («*Of the Delicacy of Taste and Passion*») открывало собой первое издание эссе Юма.— 484.

² В изданиях с 1741 по 1770 г. здесь был добавлен текст, в котором Юм указывал на тесную связь между утонченностью вкуса и утонченностью аффекта на примере наличия, по его мнению, более тонкого вкуса в одежде и т. д. у женщин, чем у мужчин.— 485.

³ Добросовестное изучение благородных искусств Смягчает обычаи и удерживает от дикости (лат.).— 486.

⁴ Г-н Фонтенель. О множественности миров, веч[ср] 6-й.— 487.

⁵ Эссе «*О свободе печати*» («*Of the Liberty of the Press*») было включено в первое издание эссе.— 487.

⁶ В изданиях с 1741 по 1768 г. эта фраза была продолжена: «...и является ли неограниченное применение этой свободы полезным или вредным для народа?» — 488.

⁷ Не выносят ни полной неволи, ни полной свободы (лат.).— 489.

⁸ Он сделал так, что полюбил свое ярмо неукротимый англичанин, Который не может ни быть в услужении, ни жить на свободе.

[Вольтер]. Генриада, кн. I.— 489.

⁹ В издании 1770 г. эта фраза, выражающая позицию тори, отсутствовала. В изданиях с 1741 по 1768 г. на ее месте был дан текст, более соответствовавший взглядам вигов на свободу печати, где Юм, между прочим, писал: «...неудобства, вытекающие из существования этой свободы, столь немногочисленны, что ее можно считать общим правом человечества и она должна быть предоставлена людям почти при любом режиме правления, за исключением церковного, для которого она действительно оказалась бы роковой. Мы не должны опасаться, что она приведет к таким же вредным последствиям, как и разглагольствования популярных демагогов Афин и трибунов Рима. Человек читает книгу или брошюру в одиночестве и спокойно. При этом нет никого, кто мог бы заразить его своей страстью. Его не увлекает сила и энергия действия. А если случится так, что он приведет себя в такое мятежное состояние, то перед ним нет немедленного решения, через которое он мог бы дать выход своему аффекту. Поэтому свобода печати, как бы ею ни злоупотребляли, едва ли вообще способна возбудить народное волнение или мятеж. А что касается ропота или скрытого недовольства, которые она иногда может вызвать, то лучше, что они находят выход в словах и что правитель узнает о них, пока не поздно, так чтобы он мог найти средство против них. Справедливо, что люди всегда более склонны верить тому, что говорится в ущерб их правителям, а не обратному; но эта склонность присуща им независимо от того, пользуются они свободой или нет. Слух может распространиться так же быстро

и быть таким же вредным, как и памфлет. Однако он будет более вредным там, где люди не привыкли свободно думать и отличать правду от лжи.

По мере того как человечество накапливало опыт, было также обнаружено, что люди вовсе не являются такими чудовищами, как их представляли, и что во всех отношениях лучше руководить ими как разумными существами, чем вести или гнать их как грубых животных».

Отметим, что в том тексте эссе «О порядке наследования протестантской династии» («Of the Protestant Succession»), который был в изданиях с 1752 по 1768 г., имелось следующее добавление, напоминающее взгляды вигов: «Я, с моей стороны, считаю свободу таким бесценным счастьем общества, что, что бы [иное] ни способствовало его прогрессу и безопасности, все равно блажелатель рода человеческого не сможет оказаться в положении ее (т. е. свободы.— И. Н.) чрезмерного апологета» («Essays...», 1882. Vol. I. P. 479).

В эссе «О коалиции партий» («Of Coalition of Parties»), впервые опубликованном в издании 1758 г., Юм ратовал за дальнейшее сближение «новых» тори и вигов.— 490.

¹⁰ Эссе «О том, что политика может стать наукой» («That Politics may be reduced to a Science») было включено во все издания эссе.— 490.

¹¹ Эта цитата взята из поэмы Александра Попа (1688—1744) «Essay on Man».— 49.

¹² В изданиях с 1741 по 1768 г. здесь была вставлена фраза: «Аналогичное различие, но в противоположную сторону может быть обнаружено при сравнении царствования Елизаветы и Якова, по крайней мере в отношении внешней политики».— 491.

¹³ В изданиях с 1741 по 1770 г. здесь было вставлено: «А таковым в значительной степени было правление в Англии до середины прошлого века, несмотря на все панегирики древней английской свободе».— 491.

¹⁴ Анн[алы], кн. I, гл. 2. Эта и последующая сноски были добавлены в издании 1750—1754 гг.— 495.

¹⁵ Свет [оний] в «Жизни Домициана», гл. 8.— 495.

¹⁶ ...Пришло время отвоевать независимость, если они, полные сил, поразмыслят над тем, насколько слаба Италия, как невоинственно население Рима и что в римском войске надежны только провинциалы (Тацит. Анн[алы], кн. III // Корнелий Тацит. Соч. Т. 1. С. 99). В издании 1741 г. Юм ссыался не на времена Тиберия, а на времена Веспасиана, а данная сноска с цитатой из Тацита отсутствовала.— 495.

¹⁷ завоеванные страны (франц.).— 496.

¹⁸ Перевод примечания сделан В. В. Васильевым.

Ὀμότιμοι — букв. «равные по званию» (греч.), высшая знать у персов. Ἐν τοῖς πρώτοις Περσῶν — у наиболее знатных персов (греч.).— 498.

¹⁹ Банк Св. Георгия (Сан Джорджо) в Генуе, возникший в 1148 г., стал в XV в. фактическим хозяином положения в Генуэзской республике, и только в конце 20-х годов XVI в. политическая власть в Генуе снова сосредоточилась в руках дождей.— 499.

²⁰ Поистине пример редкий и нигде не приведенный философами в стольких воображаемых ими и рассматриваемых республиках, чтобы можно было внутри одного и того же круга, среди одних и тех же граждан увидеть свободу и тиранию, жизнь упорядоченную и распушенную, справедливость и преступление, ибо лишь такой порядок поддерживает город в полноте давних и достойных уважения обычаев. А если бы случилось так (а это во всяком случае со временем может наступить), что Сан Джорджо овладел бы этим городом, то республика стала бы более достопамятной, нежели Венецианская.— «Флорентинская ист[ория], кн. VIII (итал.).— 499.

²¹ Т. Ливия [История Рима], кн. XL, гл. 43.— 499.

²² Там же, кн. 8, гл. 18.— 500.

²³ Орел с орлом, римлянин с римлянином борются из-за выбора тиранов.— Корнель (франц.).— 500.

²⁴ В изданиях с 1748 по 1760 г. был указан 1842 год как дата, к которой Юм приурочивает состояние раскола страны на партии вигов и тори.— 500.

²⁵ за алтари и домашний очаг (лат.).— 503.

²⁶ В изданиях с 1748 по 1768 г. здесь было дано примечание с текстом краткого эссе Юма «О характере сэра Роберта Уолпола», лидера партии вигов и премьер-министра Англии в периоды с 1715 по 1717 г. и с 1721 по 1742 г. Это эссе было включено как самостоятельное только в издание 1742 г.— 503.

²⁷ Эссе «О первоначальных принципах правления» («Of the first Principles of Government») было включено уже в издание 1741 г.— 503.

²⁸ В изданиях с 1741 по 1768 г. здесь был вставлен следующий текст: «Это чувство мы можем назвать воодушевлением или можем дать ему любое название, какое хотим; но тот политик, который будет пренебрегать его влиянием на человеческие дела, покажет, что у него очень ограниченные понятия».— 504.

²⁹ Имеется в виду Джеймс Гаррингтон (1611—1677), взглядов которого Юм касается, например, в эссе «Склоняется ли британская [форма] правления более к абсолютной монархии или же к республике» и «Идея совершенного государства».— 505.

³⁰ В изданиях с 1741 по 1760 г. здесь был добавлен абзац, в котором Юм характеризовал проводившуюся в те годы дискуссию о наказаниях депутатам парламента как поверхностную.— 507.

³¹ Эссе «О происхождении правления» («Of the Origin of Government») было добавлено в последнее авторизованное издание (1777).— 507.

³² Эссе «О партиях вообще» («Of Parties in General») было включено уже в первое издание.— 511.

³³ Юм перечисляет влиятельные семейства итальянских городов XIV—XVII вв., которые временами контролировали политическую власть в этих городах. Из семейства *Орсини*, например, вышло пять римских пап и двадцать кардиналов.— 513.

³⁴ Тускуланцы с женами и детьми явились в Рим. Эти толпы в жалком рубище с униженным видом ходили по трибам, и каждому они валились в ноги, так что для избавления их от казни сострадание значило больше, чем уверения в невинности. Все трибы, кроме Поллийской, отклонили закон Флавия; эта триба считала, что взрослых мужчин надо высечь и казнить, а жен и детей по закону войны отправлять под венки. Недобрая память о сторонниках столь жестокой расправы, как известно, сохранилась у тускуланцев до времени наших отцов, и соискатель должности из Поллийской трибы почти не мог рассчитывать на голоса Папириевой (Т. Ливия кн. VIII, 37 // *Тит Ливий. История Рима от основания города*. Т. 1. М., 1989. С. 402).— 514.

³⁵ В изданиях с 1741 по 1768 г. здесь имелся следующий текст: «Кроме того, я не нахожу, чтобы белые в Марокко вообще навязывали черным необходимость изменить их цвет лица или же угрожали им инквизицией и уголовными наказаниями в случае неповиновения; черные тоже не проявляли неразумия в этом вопросе. Но разве может человек более свободно распоряжаться своим мнением (если только он в состоянии выработать подлинное мнение), чем цветом своей кожи? И можно ли кого-либо заставить посредством силы или страха сделать больше, чем просто перекраситься и изменить свой облик как в первом, так и во втором случаях?»— 515.

³⁶ В издании 1753—1754 гг. здесь была сноска: [Ш. Монтескьё]. Размышления о [причинах] величия и падения римлян.— 515.

³⁷ Эссе «О суеверии и исступлении» («Of Superstition and Enthusiasm») входило в состав уже первого издания.— 518.

³⁸ В изданиях с 1748 по 1760 г. здесь было примечание: «Говоря о жрецах (priests), я имею в виду лишь претендентов на власть и господство, а также на выдающуюся святость, отличную от добродетели и добрых нравов. Эти люди отличаются от священников (clergyman), т. е. тех, кто по закону предназначен заботиться о таинствах и осуществлении наших публичных религиозных обрядов с благопристойностью и порядком. Нет ранга людей, более подлежащих уважению, чем последний». Соответствующее примечание, несколько иначе сформулированное, было также в изданиях 1741 и 1742 гг.— 520.

³⁹ В изданиях с 1748 по 1760 г. было: «одним из ужаснейших изобретений».— 520.

⁴⁰ Здесь в изданиях с 1748 по 1760 г. было добавление о том, что англиканская церковь сохранила «папистские суеверия» и властолюбие, свойственное католическому духовенству.— 520.

⁴¹ *Ковенантеры* — члены пресвитерианской лиги в Шотландии, сторонники «Ковенанта» (договора 1643 г. о распространении пресвитерианства на Англию).— 521.

⁴² *Латитудинарии* — течение в английской церкви середины и конца XVII в.— 522.

⁴³ Эссе «О достоинстве и низменности человеческой природы» («Of the Dignity or Meanness of Human Nature») было включено уже в первое издание, но вплоть до издания 1768 г. называлось «О достоинстве человеческой природы».— 523.

⁴⁴ В изданиях с 1741 по 1768 г. далее было: «Так как обычно случается именно второе, то я давно уже научился пренебрегать такими спорами как явным злоупотреблением досугом, самым ценным даром, который мог быть сделан смертным людям».— 525.

⁴⁵ В изданиях с 1741 по 1748 г. вместо данного абзаца был более краткий текст. «...Социальные аффекты,— писал Юм,— гораздо могущественнее всех, и даже все другие аффекты получают от них свою главную силу и влияние. Если кто-либо желает ознакомиться с освещением этого вопроса, сделанным более широко и с выдающимися по силе аргументами и красноречием, может посмотреть «Исследование о добродетели» лорда Шефтсбери».— 528.

⁴⁶ Эссе «О гражданской свободе» («Of civil Liberty») появилось уже в первом издании, но до издания 1753—1754 гг. включительно носило название «О свободе и деспотизме».— 529.

⁴⁷ *Луций Элий Сеян* (ок. 20 н. э.— 31 н. э.) — префект-претор, казнен по приказу Тиберия. *Андре Эркуль де Флёри* (1654—1743) — кардинал, министр Людовика XV.— 530.

⁴⁸ В изданиях с 1741 по 1748 г. здесь была следующая формулировка: «...показать преимущества и недостатки каждой из них...» и т. д.— 530.

⁴⁹ искусство жизни (франц.).— 532.

⁵⁰ ...Все же остались на долгие годы,

Да и по нынешний день деревни следы остаются

(*Гораций*. Послания II 1, 159. Пер. Н. Гинцбурга).— 532.

⁵¹ *Томас Спрат* (1636—1713) — английский проповедник и писатель, один из основателей Королевского общества в Лондоне. *Уильям Темпл* (1628—1699) — английский государственный деятель и писатель.— 532.

⁵² См. в речи в защиту Милона (лат.).— 534.

⁵³ В издании 1741 г. далее здесь было: «...и в соответствии с римскими законами отвечавшими за жизнь своего хозяина собственными жизнями».— 535.

⁵⁴ Ни на чем не могли они так основательно заработать, как давая займы... Большинство афинян получают больше, чем дали, ибо те, которые дали мину, получают обратно почти две мины, и это за помещение денег, что в делах людских считается самым надежным и прочным (*Ксен [офонт]*. О доходах, III, 9, 10).— 536.

⁵⁵ Эссе «О возникновении и развитии искусств и наук» («Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences») появилось впервые в т. II, изд. 2 (1742).— 537.

⁵⁶ В эссе «О красноречии» («Of Eloquence») Юм высказывает такое соображение: «В возникновении и прогрессе искусств любой нации есть, безусловно, нечто случайное. Я сомневаюсь, можно ли достаточно убедительно объяснить, почему Древний Рим хотя и заимствовал всю свою культуру от Греции, смог развить в себе только вкус к скульптуре, живописи и архитектуре, но не усовершенствовался в этих видах искусства практически, тогда как Рим Нового времени, вдохновляемый лишь немногими реликвиями, найденными среди античных развалин, дал художников огромнейшего таланта и значения» («Essays...», 1882. Vol. I, P. 170). Но в эссе «О совершенствовании в искусствах» («Of Refinement in the Arts») Юм пишет: «Из предприимчивости и совершенствования ремесел вытекает еще одна польза, а именно что обычно они вызывают также совершенствование свободных искусств; ведь одни не могут достигнуть совершенства, когда им не сопутствуют до некоторой степени другие. Времена, которые дали великих философов и политиков, славных вождей и поэтов, обычно обильны также умелыми ткачами и корабельными плотниками. Здравомыслием, нельзя ожидать, чтобы народ, который не знает астрономии или пренебрегает этикой, смог произвести штуку наилучшего шерстяного материала... развитие искусств способствует свободе и способствует если не появлению, то сохранению либерального правительства» (Там же. С. 301 и 306).— 539.

⁵⁷ Есть в певцах божество: мы пылаем, когда оно живо,
Для вдохновенья оно сеет в душе семена...

(*Овидий*. Фасты VI 6. Пер. Ф. Петровского).— 540.

⁵⁸ Знает то гений, звезду направляющий нашу с рожденья:

Бог он природы людской, умирающий одновременно

С каждым из нас; он видом изменчив: то светлый, то мрачный
(*Гораций*. Послания II 2, 187. Пер. Н. Гинцбурга).— 540.

⁵⁹ Имеется в виду Петр I.— 542.

⁶⁰ Содержание латинской цитаты из кн. I «Истории» Тацита Юм пересказывает в следующем предложении основного текста.— 542.

⁶¹ В изданиях с 1742 (т. II) по 1768 г. здесь было добавление, в котором Юм, в частности, писал, что «в соответствии с необходимым ходом вещей право должно предшествовать науке».— 544.

⁶² В изданиях с 1742 (т. II) по 1753—1754 гг. здесь было добавлено: «Когда льстецы восхваляли Антигона как божество и как сына того славного светила, которое озаряет вселенную, он сказал: *Об этом справьтесь у того человека, который чистит мой нужник*». *Антигон Монофталм* (ум. 301 до н. э.)— один из военачальников Александра Македонского.— 545.

⁶³ Перевод примечания выполнен В. В. Васильевым.— 547.

⁶⁴ В изданиях с 1742 (т. II) по 1768 г. здесь была вставлена фраза, в которой Юм указывал на тесную взаимозависимость развития различных искусств.— 551.

⁶⁵ ...Любой развратник, прелюбодей, завсегдатай харчевен, который игрой в кости, чревоугодием, распутством [букв.: рукою, чревом, детородным членом] растратил отцовское имущество... (*Саллюстий*. О заговоре Катилины 14, 2 // *Ий Саллюстий Крисп*. Сочинения. М., 1981. С. 11).

Ибо и прежде Елены велись из-за похоти бабьей

Стыдные войны не раз...

(*Гораций*. Сатиры I 3, 107. Пер. М. Дмитриева).— 552.

⁶⁶ Атт[ик]. Думается мне, что одной только добродетелью не может быть счастлив человек. Мар[к]. А другу моему Бруту думается, что может! И уж ты не обессудь, его мнение для меня важнее (Туск[уланские] бес[еды], кн. V, 5// *Марк Туллий Цицерон*. Избр. соч. М., 1975. С. 326).— 553.

⁶⁷ Перевод со слов «Помимо тщеславия...» до слов «никакие выгоды» выполнен В. В. Васильевым.— 554.

⁶⁸ *Ювенал*. Сат[иры], 5; *Плиний*. [Естественная история], кн. XIV, гл. 13; *Плиний*. Письма; *Лукиан*. О приглашении за плату, Сатурналии и т. д.— 556.

⁶⁹ *Чарлз Говард Карлайл* (Carlisle) (1629—1685) был послом в России, Швеции и Дании. Его сочинение «The Relation of three Embassies» издано в 1669 г. на английском и французском языках.— 557.

⁷⁰ В изданиях с 1742 (т. II) по 1764 г. здесь был добавлен текст, где Юм писал, что предпочитает небольшие компании, состоящие из избранных собеседников, большим и разнородным.— 557.

⁷¹ В изданиях с 1742 (т. II) по 1768 г. далее следовал текст, в котором Юм порицал обычай дуэли.— 558.

⁷² Имеется в виду пьеса Шекспира «Перикл, князь Тирский» (1608).— 559.

⁷³ Обе эти пьесы были написаны Беном Джонсоном (ок. 1573—1637), из них вторая («Volpone») была впервые дана на сцене театра «Глоб» в 1605 г., а в 1751 г. ее постановка в Лондоне была возобновлена.— 559.

⁷⁴ *Эдмунд Уоллер* (Waller) (1606—1687)—английский поэт.— 560.

⁷⁵ Четыре так называемых философских эссе Юма—«Эпикурец», «Стоик», «Платоник» и «Скептик»—впервые были включены во второе издание эссе (1742). Как объясняет сам Юм в примечании к первому из этих эссе, цель их написания состояла в том, чтобы наглядно изобразить, используя персонификацию, различные моральные позиции, которые близки этическим установкам четырех перечисленных философских школ, но не тождественны им. В наименьшей степени такая близость имеет место в «Платонике»; Н. К. Смит приводит убедительные соображения в пользу того, что в этом эссе Юм имел в виду не столько платоников, сколько кальвинистов. Биограф Юма Дж. Бартон полагал, что наиболее близок к моральным установкам самого Юма не «Скептик», а «Стоик».— 560.

⁷⁶ В изданиях 1742 (т. II) и 1748 гг. здесь было: «...обязаны их энергии или страсти».— 561.

⁷⁷ Божественное наслаждение. Лукрец[ий] (лат.).— 563.

⁷⁸ О, юноши! Доколь апрель и май

Вас украшают зеленью и цветом...

(«Освобожденный Иерусалим», Песнь 14-я. Пер. О. Головина).— 564.

⁷⁹ Имеется в виду учение Дж. Беркли.— 584.

⁸⁰ Дальнейшая часть этого предложения в первоначальном издании отсутствовала.— 588.

⁸¹ *Вильгельм Руф* (*Рыжий*) (1056—1100)—сын Вильгельма Завоевателя, король Англии (1087—1100).— 590.

⁸² *Плут*[арх]. Об укрощении гнева.— 591.

⁸³ Об изгнании.— 593.

⁸⁴ В изданиях 1742 (т. II) и 1748 гг. вместо этого предложения было: «И в нашем королевстве можно наблюдать, что длительный мир, обеспечивая безопасность, многое изменил в стране в этом отношении»

и совершенно отдалил наших военных от благородного характера их профессии».— 594.

⁸⁵ Эссе «О многоженстве и разводах» («Of Polygamy and Divorces») впервые появилось во втором издании эссе (1742).— 598.

⁸⁶ Утопический роман «История Севарамбов» был написан служившим одно время в английском флоте французом Дени Верасом д'Алле (род. ок. 1630). Английские переводы книги появились в 1675—1679 гг. и как приложение в III томе «Путешествий Гулливера» Дж. Свифта — в 1727 г. На русском языке роман опубликован в 1956 г.— 599.

⁸⁷ В изданиях с 1742 (т. II) по 1768 г. здесь было добавление о различном отношении к женщинам у турок и у жителей Западной Европы.— 600.

⁸⁸ В изданиях с 1742 (т. II) по 1760 г. здесь был добавлен абзац, в котором говорилось о большей свободе поведения женщин в странах Западной Европы по сравнению с Турцией.— 600.

⁸⁹ Жозеф Турнефор (1656—1708) — французский ботаник и путешественник.— 601.

⁹⁰ В изданиях с 1742 (т. II) по 1768 г. здесь было краткое добавление о большой склонности испанцев к ревности.— 602.

⁹¹ «Мемуары об испанском [королевском] дворе» г-жи д'Онуа. Эта повесть написана в 1690 г. французской писательницей Марией Катериной Жюмель де Берневиль (ум. 1705).— 602.

⁹² В изданиях с 1742 (т. II) по 1768 г. здесь было добавление относительно того, что мужчины имеют обыкновение в разговорах между собой не упоминать о своих женах.— 602.

⁹³ Это отрывок из стихотворения Александра Попа «Элоиза — Абеляру» (1717).— 604.

⁹⁴ В изданиях с 1742 (т. II) по 1768 г. здесь было добавление, в котором говорилось, что любовь в браке не может длиться многие годы и счастлив тот брак, в котором любовь в конце концов перешла в дружбу.— 604.

⁹⁵ Предшествующая часть этого предложения в изданиях с 1742 по 1768 г. читалась так: «И как говорит д-р Парнелл, склонность к мелкому воровству у жены вдвойне разорительна [для мужа]». Томас Парнелл (1679—1718) — ирландский и английский поэт.— 605.

⁹⁶ Эссе «О национальных характерах» («Of National Characters») впервые было опубликовано в издании 1748 г.— 605.

⁹⁷ В изданиях с 1748 по 1768 г. было добавление: «Примеры такого рода встречаются в мире очень часто».— 607.

⁹⁸ Мен[андр] по Стобею (лат.). Далее Юм дает перевод с древнегреческого цитаты из Менандра (ок. 340—292 до н. э.).— 607.

⁹⁹ Юм ссылается здесь на «Записки о Галльской войне» Юлия Цезаря.— 610.

¹⁰⁰ Это предложение было добавлено в издании 1770 г.— 611.

¹⁰¹ Уопинг и Сент-Джеймс — различные районы Лондона XVIII в.; второй из них был аристократическим, а в первом жила беднота.— 613.

¹⁰² Это предложение было добавлено в издании 1753—1754 гг.— 614.

¹⁰³ Перевод примечания выполнен В. В. Васильевым.— 615.

¹⁰⁴ Это сочинение Дж. Беркли называлось полностью «Алсифрон, или Мелкий философ, в семи диалогах, содержащих апологию христианской религии, против тех, кого зовут свободомыслящими» (1732).— 617.

¹⁰⁵ «Об ораторах» (лат.).— 617.

¹⁰⁶ ...Но стойки разве кантабры?

Да особенно еще в старину, при древнем Метелле?

Греков Афины и наши доступны теперь всем народам,
Галлия стала речистой и учит юристов британских,
Даже на Фуле идут разговоры о риториках найме
(Сат[иры], 15. Пер. Д. Недовича и Ф. Петровского).

Кантабры — жители Северной Испании. — 617.

¹⁰⁷ *Корнелио Бентивольо* (1668—1732) — итальянский кардинал, папский нунций при дворе Людовика XIV. — 618.

¹⁰⁸ Это предложение было добавлено в издании 1777 г. — 620.

¹⁰⁹ Вавилоняне безмерно преданы вину и тому, что обычно связывают с пьянством (*Квинт Курций*), кн. V, гл. 1). — 620.

¹¹⁰ *Плут[арх]*. Застольные [беседы], кн. I, вопр[ос] 4. — 620.

¹¹¹ Эссе «О норме вкуса» («Of the Standart of Taste») было впервые опубликовано в сборнике «Four Dissertations» (1757). — 622.

¹¹² *Джон Огилби* (Ogilby) (1600—1676) — английский писатель и переводчик Вергилия и Горация. *Джон Баньян* (Bunyan) (1628—1688) — писатель и проповедник, автор «Путешествия пилигрима». — 625.

¹¹³ Эта пьеса древнегреческого комедиографа *Теренция* известна в русском переводе как «Девушка с Андроса». — 639.

¹¹⁴ Юм имеет в виду слова Горация:

Создал памятник я, меди нетленнее,

Пирамидальных высот, царственных, выше он
(*Гораций*. Оды III 30. Пер. Н. И. Шатерникова). — 640.

¹¹⁵ «*Полиевкт*» — трагедия Пьера Корнеля (1643), «*Аталия*» — трагедия Жана Расина (1691). — 641.

¹¹⁶ Почти все эссе Юма, посвященные проблемам политической экономии, были изданы им в 1752 г. в составе сборника «Political Discourses», а затем включены им во все последующие издания. В экономических эссе Юм проявляет значительное внимание к истории экономических отношений, а также делает замечания о психологии экономической деятельности, что было характерно и для исследований его друга А. Смита. В эссе «О деньгах» («Of Money») и «О торговом балансе» («Of the Balance of Trade») Юм развивает количественную теорию денег, о которой он сообщал также в письмах Монтескье от 10 апреля 1749 г., Джеймсу Освальду от 1 ноября 1750 г. и др. «...Деньги, — писал Юм, — есть не что иное, как представители труда и товаров, и они являются только средством исчисления и оценки последних... Цены определяются отношением количества находящихся в обращении денег к количеству вывезенных на рынок товаров» («Essays...», 1882. Vol. I. P. 312, 318). Попутно Юм критикует взгляды меркантилистов. В эссе «О торговом балансе» он писал в этой связи: «...если страна теряет свою торговлю, трудолюбие и население, то она не может надеяться удерживать свое золото и серебро, потому что количество драгоценных металлов всегда пропорционально этим условиям» («Essays...», 1882. Vol. I. P. 344).

В эссе «О торговле», «О проценте» («Of Interest») и «О зависти в торговле» («Of the Jealousy of Trade») Юм, опираясь на количественную теорию денег, пропагандирует политику фритреда в сочетании с умеренным протекционизмом. В эссе «О налогах» («Of Taxes») подвергается критике физиократизм и разбивается вопрос о влиянии увеличения и уменьшения налогов на экономику страны, а в эссе «О государственном кредите» рассматривается общая фискальная политика государства, причем Юм здесь поддерживает политику лидера вигов Р. Уолпола, стремившегося посредством системы косвенного обложения переложить тяжесть налогов на народные массы. Проблематика этого и названного нами далее эссе Юма была отчасти навеяна XXII и XXIII книгами сочинения Ш. Монтескье «О духе законов». Близкое

отношение к экономическим вопросам имело эссе «О населении древних государств» («Of the Populousness of Ancient Nations»), где Юм высказал родственные мальтузианству идеи, что и было отмечено самим Т. Мальтусом (T. R. Maltus. An Essay on the Principle of Population. London, 1890. P. XXXV). Общая экономическая концепция Юма, и в частности его количественная теория денег, сформировалась в значительной мере под влиянием книги Джейкоба Вандерлинта (ум. 1740) «Деньги соответствуют всем вещам, или Эссе о том, как сделать, чтобы у всех слоев общества было достаточно денег» («Money answers all things: or, an Essay to make money sufficiently plentiful amongst all ranks of people»), которая вышла в свет в Лондоне в 1734 г.—642.

¹¹⁷ В издании под названием «Political Discourses» (1752) и в последующих изданиях сборников эссе вплоть до 1758 г. включительно здесь была формулировка: «...эссе о торговле, роскоши, деньгах, процентах» и т. д. Это объясняется тем, что вплоть до издания 1758 г. эссе «О совершенствовании в искусствах», примыкающее по содержанию к экономическим эссе, носило название «О роскоши» («Of Luxury»).—644.

¹¹⁸ Перевод примечания выполнен В. В. Васильевым.—645.

¹¹⁹ Фукидид. [История Пелопоннесской войны], кн. VII.—646.

¹²⁰ Диод[ор] Сицилийский. Историческая библиотека, кн. II.—646.

¹²¹ Вот насколько мы преуспели лишь в том, о чем хлопочем: в богатстве и роскоши (Тит Ливий. История Рима от основания города. Т. 1. М., 1989. С. 345).—647.

¹²² любовь к родине (лат.).—647.

¹²³ Перевод примечания выполнен В. В. Васильевым.—648.

¹²⁴ В эссе «О совершенствовании в искусствах» Юм проводит мысль, что людей влекут к труду следующие аффекты: потребность в пище, крове и одежде, жадность и стремление к прибыли, жажда удовольствий и потребность в активной деятельности.—649.

¹²⁵ Ожесточая заботами сердца смертных (Вергилий. Энеида IV 158—159).—655.

¹²⁶ Эссе «О первоначальном договоре» («Of the Original Contract») было впервые напечатано в сборнике эссе 1748 г. Характерное для этого эссе выведение (в духе Аристотеля) общественных отношений из семейных связей было свойственно и Шефтсбери (A. Shaftesbury. The Moralists II 4).—656.

¹²⁷ В изданиях с 1748 по 1768 г. здесь было: «...облек какую-нибудь Елизавету или какого-нибудь Генриха IV Французского властью...».—657.

¹²⁸ Слова «...или же в том приближении к равенству...» были добавлены в издание 1770 г.—658.

¹²⁹ Этот абзац был добавлен в издании 1777 г.—658.

¹³⁰ Генрих IV Плантагенет был королем Англии с 1399 по 1413 г. Генрих VII, основатель династии Тюдоров, правил Англией с 1485 по 1509 г.—663.

¹³¹ Этот абзац был добавлен в издании 1763—1764 гг.—663.

¹³² Этот абзац был добавлен в издании 1777 г.—666.

¹³³ В издании 1748 г. текст, начиная от слов: «То же мнение можно сформулировать...» — и кончая предложением: «Примеры такого рода слишком часты, особенно в восточных монархиях», был заменен другим текстом, в котором, между прочим, было сказано: «Там, где нет законного государя, обладающего правом занять престол, я полагаю, можно с уверенностью определить, что он принадлежит тому, кто первый его займет».—671.

¹³⁴ Речь идет о Столетней войне Франции и Англии, которую начал Эдуард III, король Англии с 1327 по 1377 г.—671.

¹³⁵ Между тем Гордиан Цезарь, вознесенный воинами, был провозглашен императором, так как никого другого при сложившихся обстоятельствах не было (лат.). Перевод со слов «Коммод водрузился...» до слов «Примеры такого рода...» выполнен В. В. Васильевым.— 672.

¹³⁶ Это предложение было добавлено в издании 1758 г.— 673.

¹³⁷ [А. Буленвилье]. Французское государство, т. 3.— 673.

¹³⁸ Имеется в виду второй из «Двух трактатов о правлении» Локка (см.: Дж. Локк. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988).— 674.

¹³⁹ вводить новшества (т. е. стремиться к государственному перевороту) (греч., лат.). В эссе «О пассивном повиновении» («Of Passive obedience») Юм разбирает практические следствия различного отношения к идее общественного договора. Он считает, что и в случае ее принятия, и в случае отвержения нельзя полностью отрицать право нации на сопротивление правителю, злоупотребляющему своим положением. Именно это и произошло при правлении Карла I, а затем Якова II Стюартов. «И здесь я должен признать, что всегда склонюсь к той стороне, которая очень тесно стягивает узы верности и рассматривает их нарушение как последнее прибежище от насилия и тирании в тех отчаянных случаях, когда общество (the public) находится в крайней опасности. Ибо, не говоря уже о вреде от гражданской войны, обычно сопровождающей восстание, безусловно, что когда в народе появляется склонность к мятежу, то эта главная причина тирании у правителей и толкает их на многие насильственные меры, к которым они никогда не прибегли бы, если бы каждый был готов [им] покоряться и подчиняться... повиновение есть наш долг в обычных условиях...» («Essays...». Vol. I. P. 461—462).— 675.

¹⁴⁰ Эссе «Идея совершенного государства» («Idea of a perfect Commonwealth») впервые было напечатано в сборнике «Political Discourses» (1752). В изданиях с 1752 по 1768 г. текст начинался так: «Из всех людей нет более вредных, чем политические прожектеры, если у них есть власть, или более смешных, если ее у них нет. Так же как, с другой стороны, мудрый политик является самым полезным человеком в природе, когда у него есть власть, и самым невинным, если не совсем бесполезным, когда он ее лишен».— 675.

¹⁴¹ Имеется в виду «Республика Океания» Джеймса Гаррингтона. В этой утопии была изложена и теоретически обоснована республиканская конституция, за которую Гаррингтон ратовал в 1656—1660 гг.— 676.

¹⁴² В издании 1752 г. этот абзац начинался так: «Пусть все фригольдеры в сельских округах и те, кто платит городские подати в городских округах...» и т. д. В изданиях с 1753—1754 по 1768 г. читаем: «Пусть все фригольдеры, держатели земель на десять фунтов в год, и все владельцы домов стоимостью в 200 фунтов в городских округах...» и т. д.— 678.

¹⁴³ В изданиях с 1752 по 1768 г. было добавлено: «Здравый смысл один, но глупостям нет числа; и у каждого человека своя глупость, отличная от других. Единственный способ сделать людей умными — это не давать им собираться в большом количестве».— 684.

¹⁴⁴ В изданиях с 1752 по 1758 г. это предложение заканчивалось так: «...выбираются почти всем народом».— 685.

¹⁴⁵ В изданиях с 1752 по 1768 г. Нидерландское государство было охарактеризовано так: «...республикой Соединенных провинций, которая ранее была одним из самых мудрых и прославленных государств в мире».— 686.

¹⁴⁶ В изданиях с 1752 по 1768 г. было: «...план республиканского парламента...» — 687.

¹⁴⁷ В издании 1752 г. было: «...имеет [дохода] сто фунтов в год». — 687.

¹⁴⁸ В изданиях с 1752 по 1768 г. здесь было добавлено: «Их поведение в прежних парламентах полностью подрывало авторитет этой палаты». — 687.

¹⁴⁹ В изданиях с 1752 по 1768 г. здесь было небольшое добавление, в котором, в частности, говорилось: «Очевидно, что это смертельная болезнь английской системы правления, от которой она должна в конце концов неизбежно погибнуть». — 688.

¹⁵⁰ Эссе «*О бессмертии души*» («Of the Immortality of the Soul») было написано между 1755 и 1757 гг. Юм намеревался опубликовать его в сборнике «Four Dissertations» (1757), однако, опасаясь преследований со стороны духовенства, он по совету друзей изъясил его из сборника уже во время его печатания и проявлял затем (например, в письме к А. Миллару от 23 апреля 1764 г.) большое беспокойство по поводу того, что некоторые оттики этого эссе могли сохраниться и оказаться в обращении. Впервые это эссе было опубликовано посмертно вместе с эссе «О самоубийстве» в виде анонимного издания «Two Essays». London (?), 1777, а затем в 1783—1784 гг. — уже с указанием имени автора. В настоящем издании эссе «О бессмертии души» дано в переводе С. М. Роговина (см.: Давид Юм. Диалоги о естественной религии с приложением статей «О самоубийстве» и «О бессмертии души». М., 1908), сопоставленным с переводом С. И. Церетели. — 689.

¹⁵¹ В изданиях 1777 и 1783 гг. было: «При усилении дальнейшей деятельности тех же самых причин те же действия совершенно его погашают». — 695.

¹⁵² В изданиях 1777 и 1783 гг. слово «смелая» отсутствовало. — 695.

¹⁵³ Насколько же легче и надежнее каждому верить самому себе и черпать доказательство своей уверенности из опыта, предшествовавшего его рождению (лат.). — Цитата из «Естественной истории» Плиния Старшего, кн. 7, гл. 56. — 696.

¹⁵⁴ Т. е. тезис о бессмертии человеческой души. — 697.

¹⁵⁵ История написания и издания эссе «*О самоубийстве*» («Of Suicide») аналогична истории эссе «О бессмертии души» (см. прим. 150 к с. 689). Еще в 1770 г. эссе «О самоубийстве» было опубликовано на французском языке (возможно, в переводе П. Гольбаха) в составе сборника «Recueil Philosophique ou Mélange de Pièces sur la Religion et la Morale». — 697.

¹⁵⁶ Юм высказывает типично просветительскую точку зрения насчет способов искоренения религиозных иллюзий. — 697.

¹⁵⁷ Возблагодарим же Бога за то, что никого нельзя [силою] заставить жить дальше (Сенека. Письма, XII). — 702.

¹⁵⁸ Филиппо Строчи (1488—1538) — флорентийский политический деятель, противник Медичи. — 705.

¹⁵⁹ Бог даже при желании не мог бы причинить себе смерть, и это при стольких бедствиях жизни лучший из его даров человеку ([Плиний Старший. Естественная история], кн. II, гл. 7). — 707.

¹⁶⁰ Эссе «*Об изучении истории*» («Of the Study of History») находилось в изданиях эссе с 1741 по 1760 г., затем было автором опущено. Перевод со слова «Помню...» (в первом абзаце) до слов «Теперь я перейду...» выполнен В. П. Гайдамака. — 707.

¹⁶¹ В эссе «О красноречии» Юм писал, что в политических событиях разных эпох много однообразного и это объясняется следующим: «Интерес и честолюбие, честь и стыд, дружба и вражда, благодарность и мстительность — вот первичные движущие силы всякой общественной деятельности; и эти человеческие страсти и аффекты очень устойчивы и не поддаются изменению в сравнении с убеждениями и понятиями, которые легко изменить воспитанием и примером»

(«Essays...». Vol. I. P. 164; ср. «Исследование о человеческом познании», гл. VIII, ч. I).— 708.

¹⁶² Вилой природу гони, она все равно возвратится
(Гораций. Послания I 10, 24. Пер. Н. Гинцбурга).— 709.

¹⁶³ ...Из сердечных глубин лишь тогда вылетает невольно
Истинный голос...

(Лукреций). О природе вещей III 57—58. Пер. Ф. А. Петровского).— 710.

ИЗВЛЕЧЕНИЯ ИЗ «ИСТОРИИ АНГЛИИ»

В настоящем издании помещены извлечения из «Истории Англии» Д. Юма, представляющие интерес с точки зрения оценки им социальной роли религиозных сект и вообще духовенства в период гражданской войны в Англии в середине XVII в., а также характеристик творчества ряда деятелей английской культуры XVII—XVIII вв., в частности Ф. Бэкона, Т. Гоббса и И. Ньютона. Следует отметить, что оценки Юмом поведения различных церквей и сект в революции нередко аналогичны взглядам Т. Гоббса, который в «Бегемоте» (см.: Т. Гоббс. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991) указывал на религиозные распри как на одну из главных причин гражданской войны.

В течение 1752—1757 гг. Юм, занимая должность библиотекаря при Эдинбургском обществе адвокатов, работал над давно задуманной им историей Британских островов. В 1754 г. в свет вышел первый, а в 1757 г.— второй том. Они были посвящены изложению событий эпохи правления последних Стюартов, революционных событий и их итогов. Затем в 1759—1778 гг. Юм выпустил еще шесть томов, в которых были освещены предшествующие века истории Англии, Шотландии и Ирландии. Одновременно в качестве седьмого и восьмого томов были переизданы два ранее вышедших тома, сохранившие название «История Великобритании при доме Стюартов». Все 8-томное издание получило название «The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688» (История Англии от вторжения Юлия Цезаря до революции в 1688 г.). О судьбе этого труда см.: «Моя жизнь» в т. I наст. изд.

Отрывки из сочинения Юма по истории Англии даются по книге «The History of Great Britain under the House of Stuart», by David Hume, Esq.; the second edition, corrected. Vol. I—II. London, MDCCLIX. Перевод выполнен А. Н. Чанышевым. Подзаголовки, помещенные перед отрывками, заимствованы из текста на полях вышеприведенного издания. Перевод сверен В. В. Васильевым по изд.: D. Hume. History of England. V. I—VIII. London, 1834.

¹ Отрывок взят со с. 74—75 гл. IV т. I указанного издания (т. I имеет подзаголовок «Containing the Reigns of James I and Charles I»). Эта глава посвящена описанию событий 1618—1621 гг. и в 8-томном издании «Истории Англии» нумерована как глава XLVIII. При переводе опущено примечание Юма с подробностями обвинения в коррупции, предъявленного Ф. Бэкону. В дальнейших отрывках при переводе, как правило, опущены подстрочные примечания Юма, касающиеся использованных им источников.— 712.

² Отрывок взят со с. 129 т. I указ. изд. В 8-томном издании «Истории Англии» этот раздел является приложением к гл. XLIX.— 713.

³ Мотивами отрицательного отношения Ф. Бэкона к гелиоцентрической системе Коперника было отчасти его недовольство тем, что в этой системе не было полностью преодолено идущее от Аристотеля

противопоставление покоя движению: Солнце, а также звезды в отношении друг к другу оказываются пребывающими в состоянии «совершенного» покоя.— 714.

⁴ Этот отрывок, содержащий характеристику религиозных сект периода английской буржуазной революции середины XVII в., взят со с. 370—372 т. I указ. изд. (гл. VII в 8-томном издании).— 714.

⁵ Т. е. в 1644 г.— 714.

⁶ Этот и последующий отрывки заимствованы из т. II «Истории Великобритании» (имеющего подзаголовок «Containing the Commonwealth, and the Reigns of Charles II and James II»), гл. X, с. 195—198 в 8-томном изд.— 717.

⁷ Генерал *Давид Лесли* (Lesley) (ум. 1682) был командующим армией, которую Шотландия летом 1650 г. выставила против О. Кромвеля в ответ на декларацию Государственного совета Англии о вторжении в Шотландию.— 717.

⁸ Карл II Стюарт (1630—1685).— 717.

⁹ *Мэлигнанты* (malignant—«злобный», «разъяренный») — так прозвали в период гражданской войны крайних роялистов. *Энгейджеры* (engagers) — в данном контексте «задиры». — 717.

¹⁰ Т. е. в Денбаре, куда в конце августа 1650 г. отступил Кромвель со своей армией. Шотландская армия под командованием Лесли была атакована войсками Кромвеля на рассвете 3 сентября 1650 г.— 717.

¹¹ Этот и два последующих отрывка взяты из того же издания, т. II, с. 118—122, 125—126 и 127—128. Данная глава, в которой идет речь о событиях 1659—1660 гг., фигурирует в 8-томной «Истории Англии» как глава XII.— 719.

¹² *Кавалерами* в период английской революции XVII в. прозвали сторонников королевской партии, а *круглоголовыми* — сторонников партии парламента.— 719.

¹³ *Джон Хьюсон* (Hewson) (ум. 1662) — полковник парламентской пехоты, по происхождению сапожник.— 720.

¹⁴ Поэма «*Гудибрас*» представляла собой сатиру на пуритан. Она была написана поэтом Сэмьюэлом Батлером (Butler) (1612—1680), о котором идет речь в одном из последующих отрывков.— 720.

¹⁵ Английское слово quake означает «трястись», «дрожать». — 722.

¹⁶ *Балстрод Уайтлок* (Whitelocke) (1605—1675) — один из вождей индипендентов, автор мемуаров, широко использованных Юмом при работе над «Историей Великобритании». — 722.

¹⁷ Т. е. лорд-протектор Оливер Кромвель (1599—1658). — 723.

¹⁸ В ноябре 1644 — январе 1645 г. в *Аксбридже* (в графстве Мидлсекс) происходили переговоры между парламентом и королем Карлом I о мире.— 725.

¹⁹ *Джон Селден* (1584—1654) — английский юрист, сторонник парламентской партии.— 725.

²⁰ *Эдуард Хайд Кларендон* (1609—1674) — ближайший советник Карла I и Карла II, автор «Истории великого мятежа», написанной им в эмиграции с крайних роялистских позиций и изображающей революцию как своего рода массовое помешательство.— 728.

²¹ Данный и последующие отрывки взяты из т. II указ. изд., с. 447—452.— 728.

²² Имеется в виду правление Карла II и Якова II Стюартов.— 728.

²³ *Джордж Свил Галифакс* (1633—1695) — председатель временного правительства в декабре 1688 г. Джордж Вильерс, 2-й герцог *Бекингем* (1628—1687) — английский политический деятель. Граф *Малгрейв* (Mulgrave) — английский писатель середины и второй половины XVII в. *Роберт Спенсер Сандерленд* (1641—1702) — фаворит и министр

Якова II. *Артур Кейпел Эссекс* (1631—1683)—один из лидеров партии вигов. *Лоренс Хайд Рочестер* (1641—1711)—второй сын Эдуарда Кларендона (см. прим. 20 к с. 728). *Олджернон Сидни* (1622—1683)—политический деятель, участник заговора вигов против Карла II. Об У. Темпле см. прим. 51 к с. 532.—730.

²⁴ Юм имеет в виду Людовика XIV (прав. 1643—1715).—731.

²⁵ *Кристофер Рен* (1632—1723)—математик и архитектор, строитель многих церквей в Лондоне, в том числе собора св. Павла. *Джон Уоллис* (Валлис) (1616—1703)—английский математик, один из основателей Лондонского королевского общества. *Роберт Гук* (1635—1703)—физик и математик. *Томас Сиденхем* (1624—1689)—врач, оказавший влияние на разработку Дж. Локком эмпирического метода познания. *Роберт Бойль* (1627—1691)—физик и химик, друг Дж. Локка; далее идет речь о насосе.—731.

²⁶ *Томас Отвей* (1652—1685)—драматический поэт роялистского направления. В его сочинениях было немало непристойностей.—734.

²⁷ Здесь заканчивается «История Англии» Д. Юма. Далее следуют включенные автором приложения: «Бредская декларация» Карла II (оглашенная им в связи с подписанным им 1 мая 1650 г. в голландском городе Бреде соглашением с шотландскими сторонниками Ковенанта, т. е. договора 1643 г. о распространении пресвитерианской религии на Англию) и «Декларация прав» Вильгельма III Оранского (принятая Конвентом 13 февраля 1689 г. и содержащая в себе основные конституционные гарантии режима парламентской монархии).—734.

ИЗ ПЕРЕПИСКИ

В настоящем издании помещены интересные в философском отношении извлечения из четырех писем Д. Юма, адресованных Г. Э. Минто, Дж. Стюарту, А. Смиту и Б. Франклину. Перевод выполнен Ф. Ф. Вермель по изд.: «The letters of David Hume», ed. by J. Y. T. Greig. Vol. I. Oxford, 1932. Перевод письма Б. Франклину выполнен по изд.: «New letters of David Hume», ed. by R. Klibansky and E. C. Mossner. Oxford, 1954. Переводы сверены В. В. Васильевым по указанным изд.

¹ *Гилберт Эллиот Минто* (1722—1777) был адвокатом, в 1756 г.—лордом адмиралтейства. Юм послал ему черновой набросок своих «Диалогов о естественной религии» и в настоящем письме от 10 марта 1751 г. высказывает соображения по поводу содержащихся в «Диалогах» идей. Это письмо помещено на с. 153 т. I издания писем Юма под редакцией Грейга.—736.

² *Аппиан*—греческий историк II в., автор «Римской истории», отличавшейся большой точностью в изложении деталей событий.—737.

³ Т. е. *аргументация* от предварительного плана устройства космоса (см. ч. 2 «Диалогов»).—737.

⁴ Если знаешь ты что-нибудь лучше,
[Честно со мной поделись; если нет, то воспользуйся этим]
(*Гораций*. Послания I 6, 67. Пер. Н. Гинцбурга).—737.

⁵ *Джон Стюарт* (ум. 1759), предположительный адресат этого письма Юма от февраля 1754 г. (точно день написания письма не установлен), в 1742—1759 гг. был профессором натуральной философии Эдинбургского университета. Это письмо помещено на с. 185 т. I издания писем Юма под редакцией Грейга.—739.

⁶ Именно такое утверждение приписал Юму Дж. Стюарт в своем эссе «Some Remarks on the Laws of Motion», помещенном в сборнике

Эдинбургского философского общества «*Essays and Observations Physical and Literary...*» (1754). Общее предисловие к сборнику было, видимо, написано Юмом.— 739.

⁷ Этот спор подлежит суду (лат.).— 739.

⁸ Данное письмо своему другу *Адаму Смиту* (1723—1790), экономисту и моралисту, Юм написал 12 апреля 1759 г. по поводу выхода в свет книги А. Смита «Теория нравственных чувств». Письмо помещено на с. 303 т. I издания писем Юма под редакцией Грейга.— 740.

⁹ *Гельвеций* в письме Юму от 1 апреля 1759 г. писал следующее: «Ваше имя делало честь моей книге, и я Вас цитировал бы более часто, если бы строгость цензора мне это позволила». Книга Гельвеция «Об уме» вышла в свет в 1758 г.— 740.

¹⁰ Это предложение, характеризующее философскую повесть *Вольтера* «Кандид» (1759), дано только в издании писем под редакцией Р. Клибанского и Э. Мосснера (с. 51) и не содержится в издании Дж. Грейга.— 740.

¹¹ *Фокион*—афинский политический и военный деятель IV в. Об указанной черте его поведения см.: *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. Фокион, VIII.— 740.

¹² Данное письмо *Бенджамину Франклину* (1706—1790), американскому государственному деятелю, ученому и писателю, Юм написал 10 мая 1762 г., когда Франклин находился в Англии. Б. Франклин приехал в Великобританию с дипломатической миссией в 1757 г. и позднее встретился с Юмом в Лондоне. В 1760 и 1772 гг. Франклин приезжал в Шотландию. В 1777 г. в Париже он вел переговоры с правительством Людовика XVI о союзе молодой Североамериканской республики и Франции. Настоящее письмо напечатано на с. 66 издания «*New letters of David Hume*» под редакцией Р. Клибанского и Э. Мосснера.— 740.

¹³ Имеется в виду Эдинбургское философское общество, секретарем которого в это время был Д. Юм. Статья Б. Франклина о громоотводах была напечатана в т. III «*Essays and Observations Physical and Literary, read before the Philosophical Society in Edinburgh*» (1771 или 1772).— 740.

¹⁴ *Джеймс Рассел* (ум. 1773)—эдинбургский хирург и профессор натуральной философии в университете в 1764—1773 гг.— 741.

¹⁵ Имеется в виду *Джордж Кейт* (ум. 1778)—шотландский якобит, бежавший после поражения восстания на континент и поступивший на службу к прусскому королю Фридриху II. Дж. Кейт состоял с Юмом в приятельских отношениях. В период написания данного письма он был правителем швейцарского города Невшателя, который находился под протекторатом Пруссии.— 741.

¹⁶ Среди духовенства *Невшателя* разгорелся дошедший до кровопролития спор о том, следует ли верить в вечное наказание грешников после их смерти. С целью утихомирить страсти Фридрих II в своем эдикте дал указание, чтобы те, кто считает Бога милосердным, и те, кто считает его беспощадным, придерживались такого мнения и в дальнейшем, ожидая своей участи в загробном мире. Следует заметить, что религиозная нетерпимость невшательских церковников заставила Ж. Ж. Руссо покинуть этот город. Д. Юм видит в Б. Франклине, судя по характеру письма, своего единомышленника в критическом отношении к Церкви и религиозным спорам.— 741.

¹⁷ *Александр Дик Каннингем* (Cunnigham) (1703—1785)—президент Королевского колледжа врачей в Эдинбурге в 1756—1763 гг. В 1731 г. он познакомился с Юмом.— 742.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

- Абеляр Пьер 604
Август Гай Юлий Цезарь Октавиан (римский император) 258, 331, 349, 357, 359, 362, 605, 617, 647, 667, 693, 732
Августин Аврелий (Блаженный) 358
Аверроэс (Ибн Рушд) 354
Агафокл 313
Агесилай II (спартанский царь) 497
Агриппа Марк Випсаний 333
Агриппина Младшая Юлия 286, 288
Александр Великий (Македонский) 71, 72, 105, 251, 330, 351, 496—498, 531, 545, 552, 590, 620, 672, 673, 693, 707
Александр VI (папа римский) 312
Александр (из Пафлагонии) 102—104
Алкивиад 228
Альбин Клодий 672
Амазис (египетский фараон) 348
Анаксагор из Клазомен 332, 333
Анаксимандр 332
Анаксимен 332
Ангрия 657
Антиох I Сотер (сирийский царь) 497
Антипатр Киренаик 592
Антоний святой 350
Антоний Марк 495
Аппиан 737
Арией 497
Ариосто Лудовико 532
Аристон 737
Аристотель 7, 71, 262, 311, 619, 637
Аристофан 330
Армстронг Джон 309
Арно Антуан 109
Арриан Флавий 497, 498, 552
Аррия (жена Цецины Пета) 706
Артабаз 497
Артасеркс I (персидский царь) 497
Артасеркс II (персидский царь) 620
Арташас 497
Аттик Тит Помпоний 291, 310, 553
Ахей 310
Баньян (Беньян) Джон 625
Батлер Сэмьюэл 733
Беда Достопочтенный 109
Бейль Пьер 134, 205, 392
Бекингем Джордж Вильерс 730
Беллармин (Беллармино) Роберто Франческо 351
Бенедикт Нурсийский 350
Бентивольо Корнелио 618
Беркли Джордж 134, 617
Бойль Роберт 731
Боккаччо Джованни 594
Борджиа Чезаре 591, 657
Браге Тихо 606
Брасид 351
Брут Марк Юний 188, 503, 610, 706, 708
Буало-Депрео Никола 252
Буленвилье Анри де 341, 673
Бурбон Луи III, герцог де 673
Бурр Секст Афраний 228
Бэкон Фрэнсис 113, 221, 339, 392, 512, 526, 532, 616, 654, 712—714
Варрон Марк Теренций 358, 696

* Указатели составлены В. П. Гайдамака.

Вергилий (Публий Вергилий Марон) 245, 258, 558, 584, 637
 Веррес Гай 287, 495
 Веррий Флакк Марк 347
 Веспасиан Тит Флавий (римский император) 105, 617, 657
 Вильгельм II Руф (Рыжий) (английский король) 590
 Вильгельм III Орацкий (английский король) 506
 Вителлий Авл (римский император) 252
 Вольтер (псевд.; наст. имя Мари Франсуа Аруэ) 740
 Гален Клавдий 468, 469
 Галилей Галилео 389, 404, 405, 532, 713, 714
 Галифакс Джордж Сэвил 730
 Гамилькарь 374
 Ганнибал 312, 471, 696
 Гарвей Уильям 727
 Гаррингтон Джеймс 532, 677, 683, 727
 Гасдрубал 312
 Гвиччардини Франческо 169, 225, 312
 Гельвеций Клод Адриан 740
 Генрих IV (английский король) 663
 Генрих VII (английский король) 663
 Генрих VIII (английский король) 666
 Генрих III (французский король) 491
 Генрих IV (французский король) 257, 491, 539
 Гераклит Эфесский 332
 Герице Отто фон 731
 Германик Юлий Цезарь 331, 671
 Геродот 109, 254, 344, 348, 354, 367, 372
 Гесиод 323, 331, 333, 342, 428, 433
 Гиерон (тиран Сиракуз) 403
 Гиппократ Косский 71
 Гоббс Томас 195, 291, 727
 Гомер 245, 254, 329, 331, 335, 342, 446, 540, 558, 616, 623, 627, 640, 726
 Гораций (Квинт Гораций Флакк) 150, 223, 225, 249, 272, 291, 357, 532, 540, 552, 558, 560, 638
 Гордиан III Марк Антоний (римский император) 672
 Грациан 267

Гроций (де Гроот) Гуго 300
 Гуго Капет (французский король) 673
 Гук Роберт 731
 Гюйгенс Христиан 675
 Давенант Джон 725
 Давид (царь Израильско-Иудейского государства) 311
 Дарий I Гистасп (персидский царь) 258, 620
 Дарий III (персидский царь) 251, 497
 Декарт Рене 62, 129, 637
 Деметрий I Полиоркет (македонский царь) 105
 Демосфен 101, 220, 253, 308
 Диксарх 241
 Диодор Сицилийский 332, 357, 498, 619
 Дионисий I (Старший) (тиран Сиракуз) 646
 Дионисий Галикарнасский 326, 605
 Доминик 350
 Домициан Тит Флавий (римский император) 495, 535, 589
 Драйден Джон 358, 733, 734
 Дрейк Фрэнсис 675
 Друз Нерон Клавдий 671
 Евклид 21, 52, 287, 584
 Евклид (авгур) 364
 Еврипид 326, 478, 598
 Елизавета I (английская королева) 489
 Залевк 372
 Зевксис 118
 Зенон из Китиона 387
 Зопир 497
 Зороастр 348
 Иисус Христос 342, 642, 723, 724
 Исократ 258
 Ификрат 263
 Калигула Гай Цезарь (римский император) 535
 Камбис II (персидский царь) 354
 Камилл Марк Фурий 647
 Каннингем Александр Дик 742
 Капитолин Юлий 672
 Карл I (английский король) 666, 719, 728
 Карл II (английский король) 729—734

- Карл II (испанский король) 539, 673
 Карл V (император Священной Римской империи) 450
 Карл V (французский король) 539
 Карл XII (шведский король) 257
 Карлайл Чарлз Говард 557
 Карнеад из Кирены 365
 Кассий (Гай Кассий Лонгин) 250
 Кастильоне Бальдассаре 267
 Катилина Луций Сергий 287, 374, 534, 591
 Катон Старший Марк Порций 450, 553
 Катон Младший (Утический) Марк Порций 96, 309, 503, 706, 708
 Катулл Гай Валерий 553
 Квинтилиан Марк Фабий 362, 617
 Кедворт Ралф 63, 202
 Кеплер Иоганн 713
 Кинг Уильям 446
 Кир II Великий (персидский царь) 298
 Кир Младший 364, 620
 Клавдий (Тиберий Клавдий Нерон Германик) (римский император) 517
 Кларендон Эдуард Хайд 728
 Кларк Сэмьюэл 63, 202, 365, 443
 Клеандр 364
 Клеарх 497
 Клеопатра VII Египетская 471
 Клодий Публий 534
 Колумб Христофор 427, 675, 738
 Коммод (Луций Элий Аврелий Коммод Антонин) 671, 672
 Конде принц (Луи II Бурбон) 251, 545
 Конфуций (Кун-цзы) 522, 547
 Коперник Николай 139, 389, 405, 468, 582, 714
 Кориолан Гней Марций 326
 Корнель Пьер 559
 Котис (царь одрисов) 497
 Котта Гай Аврелий 365
 Критий Афинский 737
 Кромвель Оливер 237, 717, 718, 730
 Ксенофонт Афинский 245, 330, 364, 367, 497, 530, 536, 558
 Ксеркс (персидский царь) 258, 497, 561
 Курций Квинт Руф 71, 337
 Лабрюйер Жан де 7
 Ларошфуко Франсуа де 175, 307
 Лаура 642
 Лейбниц Готфрид Вильгельм 446, 740
 Лесли Давид 717
 Ливий Тит 104, 113, 312, 362, 407, 471, 646
 Ливия Друзилла (римская императрица) 554
 Лисий 258
 Лойола Игнатий 205
 Локк Джон 7, 19, 48, 54, 63, 291, 365, 391, 392, 532, 674
 Лонгин 251, 330, 531
 Лоуд Уильям 730
 Лукиан из Самосаты 102—104, 243, 362, 367, 558, 593, 596
 Лукреций (Тит Лукреций Кар) 336, 365, 552, 726
 Лукулл Луций Лициний 426
 Людовик XII (французский король) 514
 Людовик XIV (французский король) 357, 539, 673, 731
 Магомет (Мухаммед) 104, 369
 Макиавелли Никколо ди Бернардо 237, 351, 496—498, 529, 530, 639, 677
 Макробий Амвросий Феодосий 347
 Малгрейв 730
 Мальбранш Никола 7, 62, 202, 394
 Мариана Хуан де 109
 Марк Аврелий Антонин (римский император) 103, 334, 363
 Мегабиз 497
 Мелон Жан Франсуа 645
 Менандр 607
 Мессалина 708
 Микеланджело Буонарроти 532
 Милон Тит Анний 534
 Мильтон Джон 319, 359, 421, 533, 616, 625, 725, 726, 733
 Митридат I 497
 Мольер (псевд.; наст. имя Жан Батист Поклен) 559
 Монтень Мишель де 262, 596
 Мор Томас 676
 Нейлор Джеймс 724
 Нерон Клавдий Цезарь (римский император) 226, 228, 286, 288, 369, 529, 535
 Николь Пьер 109
 Ноайль Луи Антуан де 107

Ньютон Исаак 62, 365, 389, 731, 732
 Овидий (Публий Овидий Назон) 225, 329, 331, 540, 552, 638
 Огилби Джон 625
 Оранский Мориц 262
 Отвей Томас 734
 Павел апостол 108
 Палладио Андреа 287
 Панэций с Родоса 363
 Пари Франсуа де 106, 107
 Парменион 251
 Паскаль Блез 109
 Перикл 184
 Перро Клод 287
 Пертинакс Гельвий (римский император) 672
 Песценний Нигер (римский император) 672
 Петрарка Франческо 642
 Петроний (Гай Петроний Арбитр) 358
 Плавт Тит Макций 558
 Платон 195, 205, 238, 258, 333, 363—365, 433, 530, 637, 674, 676
 Плиний Старший (Гай Плиний Секунд) 321, 347, 517, 552, 696, 707
 Плиний Младший (Гай Плиний Цецилий Секунд) 333
 Плотин 410
 Плутарх 104, 109, 205, 312, 334, 553, 554, 593, 596, 707
 Полибий 71, 218, 241, 313, 478, 496, 497, 553, 648, 663
 Помпей Великий Гней 108, 245, 310, 359
 Порция (жена Брута) 706
 Прайор Мэтью 170
 Протагор из Абдеры 115
 Птолемей Клавдий 139, 582
 Рамзей Андре Мишель, шевалье де 369, 370
 Рапен Поль 671
 Расин Жан 109
 Рассел Джеймс 741
 Рафаэль Санти 531
 Рен Кристофер 731
 Ретц Жан Франсуа Поль де Гюнди де 105, 237, 683
 Ришельё Арман Жан дю Плесси 539
 Росакес 497

Рочестер Джон Уилмот 553
 Рочестер Лоренс Хайд 730
 Рубенс Питер Пауэл 532
 Рюйтер (Рейтер) Михиел Адриансон де 356
 Саллюстий (Гай Саллюстий Крисп) 309, 365, 534, 552
 Саммоник Квинт Серен 347
 Сандерленд Роберт Спенсер 730
 Саннадзаро Якопо 224
 Светоний (Гай Светоний Транквилл) 105, 226, 356
 Свифт Джонатан 237, 532, 553
 Север Септимий (римский император) 672
 Секст Эмпирик 333
 Селден Джон 725, 728
 Сенека Луций Анней 228, 296, 330, 365, 480, 590, 596
 Сент-Эвремон Шарль де 237
 Сервантес Сааведра Мигель де 606
 Сеян Луций Элий 530
 Сиденхем Томас 731
 Сидни Олджернон 730
 Сильва Жан Батист де 108
 Симонид 403
 Сократ 115, 255, 263, 330, 333, 363, 364, 367, 674
 Соломон (царь Израильско-Иудейского государства) 311, 601, 742
 Солон 272
 Сомерс Джон Сомерс 726
 Соран Сервилий Барея 226
 Спартиан Элий 359
 Спинола Амбросио 262
 Спифридат 497
 Спрат Томас 532
 Стилпон из Мегар 337
 Страбон 328, 610
 Строцци Филиппо 705
 Сулла Луций Корнелий 737
 Сципион Африканский Старший Публий Корнелий 238, 540
 Тассо Торквато 532, 564, 726
 Тацит Публий Корнелий 71, 104, 105, 226, 252, 254, 338, 356, 362, 407, 489, 495, 638
 Темпл Уильям 532, 618, 730, 733
 Теренций Публий 554, 637, 639
 Теренция (жена Цицерона) 359
 Тиберий Клавдий Нерон (римский император) 226, 356, 495, 517, 535, 554, 560, 665, 671

Тигеллин Гай Софоний 228
Тигран (перс) 497
Тиллотсон Джон 92
Тимей 313
Тимолеон 188
Тимон Афинский 228
Тимофей (греческий поэт) 367
Тонсон 726
Тразея (Фрасея) (Публий Клодий Тразея Пет) 226
Траян Марк Ульпий (римский император) 529, 558, 657
Тривульцио Джакомо 514
Туллий см. Цицерон
Турнефор Жозеф 601, 602
Тюренн Анри де ла Тур д'Овернь 237

Уайтлок Балстрод 722, 725, 726
Уилкинс Джон 730, 731
Уоллер Эдмунд 560
Уоллис (Валлис) Джон 731
Уолси Томас 554

Фабий (Квинт Фабий Максим) 237, 540
Фалес 332
Федр 211, 553
Фенелон Франсуа де Салиньяк де ла Мот 254, 623
Фидий 336
Филипп II (король Испании и Нидерландов) 535, 539
Филипп III (испанский король) 539
Филипп IV (испанский король) 539, 603
Филипп II (македонский царь) 253, 308, 593
Филипп V (македонский царь) 553, 554
Филипп VI Валуа (французский король) 671
Фламинин Тит Квинций 553, 554
Флёри Андре Эркюль де 530
Фокион 252, 740
Фокс Джордж 721

Фонтенель Бернар Ле Бовье де 293
Франциск Ассизский 350
Фрасея см. Тразея
Фукидид 225, 254, 258, 471, 594

Хирисоф (Хейрисоф) 364
Хьюсон Джон 720

Цезарь Гай (внук Августа) 349
Цезарь Гай Юлий 108, 142, 242, 250, 309, 329, 338, 365, 610, 619, 707, 708
Цицерон Марк Туллий 6, 101, 184, 187, 195, 242, 263, 264, 287, 310, 311, 357, 359, 364, 365, 418, 422, 450, 495, 526, 534, 552, 553, 592, 596, 617, 637, 648, 698

Чиллингворт Уильям 728

Шатийон герцог де 108
Шефтсбери Антони Эшли Купер 179, 531, 555, 596, 730

Эддисон Джозеф 7, 153, 531, 625
Эдуард III (английский король) 671

Элоиза 604
Эпаминонд 245
Эпиктет 34, 255, 311, 363, 590
Эпикур 115, 116, 123, 127, 128, 291, 333, 422, 435, 451, 637
Эссекс Артур Кейпел 730
Эсхин 220

Ювенал Децим Юний 184, 365, 553, 617

Юлиан Марк Дидий Сальвий (римский император) 672

Юлия (дочь Августа) 708

Юнг Эдуард 446

Юстиниан I (византийский император) 558

Яков I (английский король) 713

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абстракция 134
Академики 334, 391
 (см. также Скептицизм смяг-
 ченный, Философия академи-
 ческая)
Аналогия 26, 61, 89, 91, 92, 97,
126, 128, 201, 203, 215, 302,
304, 335, 377, 397, 404, 406,
439, 455, 621, 695
Антропоморфизм (антропомор-
фисты) 394, 412—414, 416, 424,
439, 450, 465
Аргумент (аргументация) 37, 95,
96, 99, 100, 320, 388, 390
— деление 48
— демонстративные 30, 48
— касающиеся религии (в пользу
религии, религиозные) 397, 408
 (см. Схоластика)
— касающиеся существования 30
— в пользу теизма 319, 339, 409
— из опыта (основанный на опы-
те) 31, 143, 403
 (см. также Доказательство; см.
 Схоластика)
Аристократия 492—494, 688
Аскетизм 276, 374
Ассоциация
— идей (связь, соединение и.) 20,
21, 43, 152, 153, 170, 218
 принципы 20, 44, 160
— между впечатлениями или эмо-
циями 152, 153
 (см. Аффекты)
Атеизм (атеисты) 129, 329, 330,
332, 339, 392, 396, 411, 413, 472
Аффекты 6, 9, 15, 17, 19, 40, 42, 44,
49, 58, 85, 87, 89, 92, 100, 101,
146—154, 157—176, 180, 182,
183, 191, 207, 216, 240, 246, 248,
250, 257, 258, 268—272, 278,
279, 283, 290, 291, 293—296,
301, 309, 323—327, 335, 343,
366, 385, 407, 408, 414, 455, 463,
480, 487, 503, 512, 513, 528, 529,
534, 538, 539, 555, 562, 563,
578—581, 583—591, 593—596,
609, 610, 649, 651, 691, 696, 700
— ассоциация 167
— объект 151, 154, 172
— причина 151
— сочетание 150, 151
— утонченность 484—486
— социальные 277, 297, 572, 591
— эгоистические 270
 и чувства благожелательности
 293
— и воображение 175, 176
 (см. Разум)
Безобразное (безобразие) 156, 179,
583, 584, 625, 629, 631, 634, 638
 (см. Красота, Чувство)
Благо 87, 146, 148, 149, 151, 163,
174, 190, 244, 296, 448, 459
— общества (общественное) 193,
244, 250, 269, 274, 573
 и частное 304
— и зло 376
 (см. также Добро)
Благожелательность 166, 167, 183,
185, 188, 191, 209, 243, 256, 257,
268, 274, 276—278, 281, 290—
298, 300, 301, 309
Бог (Божество, Верховное (Выс-
шее) Существо, бесконечное
существо, Творец) 57, 58, 60, 61,
85, 86, 88, 98, 107, 108, 112,
116—119, 126, 127, 133, 143,
246, 316, 318, 320, 321, 326, 328,
332, 334, 338, 339, 341, 345—
348, 350, 364, 370, 373—377,
392, 394, 395, 400, 403, 409,
414—424, 428, 432, 441—443,

- 454—459, 461, 463—465, 467—469, 471, 472, 475, 478—481, 519—521, 575, 586, 656, 657, 692, 698—704, 707
- идея 16, 62, 329
 - атрибуты 122, 125, 395, 410—413, 419, 422, 440, 443, 450—456, 458, 460, 464, 472, 473, 691
 - бытие (существование) 381, 393—395, 429, 470
 - доказательства (аргументы в пользу) 117, 128, 129, 396, 398, 417, 418, 421, 440, 441, 444, 469
 - природа 393, 395, 396, 400, 410, 411, 425, 440, 466
 - евреев 369
 - (см. также Дух Верховный, Причина Верховная, Разум высший; см. Действие, Мудрость, Справедливость)
 - Боги (божества) 123, 322, 323, 325—327, 329—331, 333—338, 340—350, 358, 361, 362, 365—375, 428
 - атрибуты 119, 120, 122, 123
 - Богословие см. Теология
 - Брак 598, 599, 605
 - (см. также Многоженство; Развод, Семья)
 - Бытие 442
 - необходимо существующее 441—443
 - (см. также Существование)
 - Великодушные 70, 71, 258, 274, 277, 293, 310, 311, 350, 369, 623
 - Вера 44, 45, 48—50, 78, 91, 94, 96, 99, 109, 149
 - определение 42, 43, 49
 - (религиозная) 46, 127, 143, 316, 317, 320, 337, 339, 347, 353, 355, 357, 359—362, 378, 385, 455
 - и разум 113, 114, 391, 393
 - в реальное существование (во внешние объекты) 40, 131
 - в факты 40
 - Верноподданство 274, 509, 659—661, 664—667
 - (см. Долг)
 - Веротерпимость (терпимость) 347, 348, 517
 - Вероятность 50, 61, 94, 95, 97, 114, 147—149
 - виды 148
 - причин 49
 - случайностей 49
 - Вкус 5, 143, 155, 179—181, 212, 241, 259, 260, 265, 287, 302, 486, 551, 552, 582, 584, 587, 588, 616, 622, 625, 629, 631, 633, 725
 - норма 624, 628, 629, 634, 636—638
 - утонченность 485, 487, 630, 631, 652
 - и разум 289, 634, 635
 - Владение 159, 202, 302, 303, 670, 674
 - первоначальное 201, 302
 - Власть 38, 192, 200, 203, 207, 216, 246, 256, 352, 477, 488, 489, 492—494, 496, 497, 505, 510, 511, 515—517, 534, 541—545, 550, 551, 656—659, 663, 664, 667, 669, 670, 674, 677, 685
 - и свобода 510, 511
 - и собственность 159, 506
 - (см. Долг, Насилие, Право)
 - Война 211, 689
 - гражданская 188, 193, 272, 493, 514, 724
 - религиозные 514, 516, 517, 522
 - всех против всех 195, 210
 - Воля 16, 55, 56, 58, 60, 61, 63, 80, 83, 146, 172, 176, 314
 - акты (действия) 79—81, 85
 - необходимость решений в. 79
 - сила (энергия) 59, 60, 239
 - (см. Разум)
 - Воображение 15, 16, 18—20, 25, 41—43, 45, 47, 49, 55, 61, 64, 65, 67, 140, 147—150, 152—154, 159, 160, 165, 166, 168, 170, 175, 212, 240, 250, 291, 294, 302—304, 324, 325, 345, 366, 629
 - (см. Аффекты)
 - Воспитание 73, 92, 208, 256, 392, 393, 512, 535, 555, 601
 - Восприятие (перцепция) 16, 17, 19, 44, 93, 134, 473
 - ума 19
 - два вида 15 (см. также Идея и впечатление)
 - и чувств 14, 15
 - и внешние объекты 132, 133
 - Впечатление 43—45, 47, 55, 64
 - определение 15
 - (см. Ассоциация, Идея, Отношение)
 - Время (длительность) 136
 - идея 135, 384, 390
 - Вселенная 60, 61, 86, 87, 117, 119, 123, 125, 128, 319, 329, 331, 341,

- 343, 352, 398, 400—402, 404—408, 410, 411, 416, 420—424, 429, 431, 435—439, 444, 455, 456, 458—460, 462—465, 469, 472, 481, 577, 578
 — общие законы 299, 376, 699—701
 — причина 397, 399, 428
- Гений 627, 628, 636, 643
- Геометрия (геометры) 26, 27, 51, 52, 135, 136
- Гипотеза
 — религиозная 120, 127, 391, 470
 — о природе 293 (см. Натурфилософия)
- Гнев 166, 167, 250, 258, 296, 463, 591, 697
- Гордость 100, 151—159, 162—169, 171, 246, 253, 259, 262, 306, 308, 562
- Горе 148, 149, 250, 258, 327, 585
- Государство (государственный строй) 38, 128, 210, 385, 505, 538, 544, 545, 645, 647, 649, 650, 652, 653, 657, 669, 674, 685, 686, 688, 700
 — идея совершенного г. (планы г.) 676, 727
 у Платона 211
 — могущество (сила) 644, 648, 650, 651
 — древние 646
 — свободное 494, 495, 543, 548, 683
- Государь (монарх) 488, 491, 494, 496, 497, 505, 506, 509, 530, 550, 645, 647, 648, 651, 659, 664, 665, 667, 670, 671, 673, 674
 — право сопротивления г. 656
- Движение 24—28, 49, 54, 62, 66, 67, 69, 85, 437
 — идея 384, 390 (см. Закон, Материя)
- Деизм (деисты) 392, 522, 730
- Действие 24, 31, 38, 79, 143, 299, 690
 — идея 82
 — Верховного Существа 62
 — духа на тело 60, 63
 — материи 62, 79, 83, 85 (см. Необходимость)
 — природы (в природе) 26, 37, 59, 69, 472, 578 (см. Заключение)
 — тела на дух (на ум) 60, 132 (см. Дух, Объект, Причина, Тело)
- Демократия 492, 494, 662, 688
- Добро 47, 87, 216, 297, 376, 478, 587
 — и зло 51, 289, 465, 466 (см. также Благо)
- Добродетель (добродетельность) 5, 7, 13, 72, 127, 155, 162, 179—181, 196, 198, 200, 211, 219, 221, 222, 227—229, 234, 239, 243, 251, 253—255, 261, 263, 264, 267, 271, 273—279, 282, 289—291, 310, 311, 313, 349, 350, 371—373, 375, 376, 386, 465, 476, 512, 524, 528, 529, 574, 575, 578, 584, 586, 595, 623, 624, 670
 — определение 259, 284, 309
 — монашеские 267, 350
 — социальные 183—186, 189, 190, 209, 215, 217, 230—233, 244, 254, 256, 274, 291, 298, 299, 305, 307—309, 572
 и эгоистические 242
 — эгоистические 243
 — и порок 5, 121 (см. Чувство)
 — и таланты 305, 306 (см. Стоики, Уважение)
- Договор (соглашение) 206, 207, 211, 299, 300
 — первоначальный д. (согласие) как основа власти 656—661, 663—665, 667, 668, 673—675
- Доказательство 77, 98, 99
 — демонстративное 142 (см. также Аргумент)
- Долг 174, 180, 187, 206, 211, 239, 275, 285, 373, 376, 699, 705
 — верности (соблюдения обещаний) 669, 670 (см. также Обязанность выполнять обещание)
 — повиноваться власти (верноподданства) 202, 210, 508, 509, 660, 669, 670
- Достоверность 21, 78, 80, 89, 147, 389, 739
 — свидетельств (показаний) 104, 107, 108, 111, 112 (см. Чувства внешние)
- Достоинство 183, 184, 188, 209, 228, 234, 239, 242—245, 251, 252, 258—263, 266, 275, 692
 — чувство собственного д. 253
 — личное 182, 265, 267, 273, 275, 304, 308, 311
 — (моральное) 198, 274, 288

Древние 252, 314, 331, 362, 369, 531, 552—554, 556—558, 560, 607, 639

(см. также Философы древние; см. Рассуждения моральные)

Дружба 70, 71, 121, 151, 165—167, 290, 291, 293, 296, 410, 487, 528, 604

Дух 7, 8, 10, 43, 52, 56—58, 60—62, 64, 73, 77, 84, 87, 88, 147—150, 152, 153, 174—176, 180, 182, 258, 261, 274, 279, 283, 286, 287, 293, 296, 306, 327, 329, 332, 339, 343, 344, 350, 351, 360, 375, 378, 385, 386, 388, 392, 394, 399, 400, 410, 411, 413, 414, 419, 431, 439, 471, 475, 481, 482, 486, 487, 519, 551, 581—591, 596, 621, 689—691, 695

— действия (операции) 11—13, 60, 67, 78—80, 83, 294, 628 (см. Необходимость)

— сила 172

— Верховный (высший, божественный) 339, 344, 393, 413

— жизненные см. Жизненные духи

— народа 362

— и тело 425, 694 (см. Действие) (см. также Душа)

Духовенство (священники, священнослужители) 109, 327, 348, 350, 369, 375, 392, 393, 474, 520, 521, 531, 607—610, 686, 694

Душа 40, 55, 58, 143, 151, 166, 175, 207, 238, 253, 272, 273, 283, 295, 363, 365, 366, 411, 479, 575, 690, 692, 694

— бессмертие 689

— мировая (мира) 424, 425, 428

— животных 691, 695

— и тело 695, 696 (см. Связь) (см. также Дух)

Естественное состояние

— как философская фикция 195

Желание (хотение) 59, 62, 63, 74, 80, 85, 146, 147, 181, 289, 295

Животные 89—92, 131, 294, 301, 401, 407, 409, 432, 438, 439, 451, 454, 458—461, 463, 469, 608—610, 690

(см. Душа, Заключение о фактах, Красота)

Жизненные духи 56, 57, 173—175

Жизнь

— будущая 116, 473, 691

— практическая (обыденная, повседневная) 35, 88, 94, 130, 141, 143, 179, 187, 208, 209, 266, 267, 291, 322, 323, 326, 372, 384, 387—390, 590, 691 (см. также Практика)

— человеческая (людей) 446, 453, 455, 461, 462, 594, 597, 700—702

Зависть 166, 167, 249, 410, 488, 489, 494

Заключение 26, 51, 75, 78, 79, 82, 83, 94, 95, 100

— два вида (демонстративные и моральные) 30

— касающиеся фактов (о фактах) 22, 23, 27, 28, 47, 65, 89, 91, 93, 94, 137, 400, 406

у животных 90

— моральные 143

— основанные на опыте (из опыта) 26, 29—31, 35—37, 39, 89, 92, 400

— философские 141

— о действиях на основании причин (от причин к действиям) 47, 91, 119, 120, 122, 124—126

— о постоянном соединении чувственных качеств и скрытых сил 29, 31, 32

— о поступках 76, 83

на основании характеров 77

— о причине на основании действия (от действий к причинам) 118, 122, 124, 125, 128

— о существовании 23, 36, 47, 65

— относительно действий природы 70

Законы 49, 60, 69, 428

— общие 459, 460 (см. Вселенная)

— движения 26, 27

(см. Природа)

Законы (гражданские) 83, 201, 202, 207, 208, 281, 299, 302—304, 314, 492, 498, 499, 503, 511, 512, 541—544, 548—550, 573, 599, 657, 670, 677

Здравый смысл 6, 200, 209, 241, 243, 261, 308, 309, 353, 360, 388, 390, 623, 625, 684

Зло 47, 86, 120, 146, 148, 149, 151, 172, 174, 216, 299, 304, 451, 452, 456, 458—464, 587

- моральное (нравственное) 87, 187, 465
- физическое 86, 87, 463 (см. Благо, Добро)
- Знание 36, 47, 142, 143, 320, 349, 389, 617
- животных 92
- отношения причинности 30
- о реальном существовании 39
- Золотой век
- как поэтический вымысел 194, 195
- Идея 18, 19, 21, 41, 43—47, 49, 51, 58—61, 63, 80, 137, 151, 175, 395, 399, 410, 415, 416, 439
- врожденные 19
- моральные (моральных наук, нравственные) 52, 53, 694
- общие (абстрактные) 134, 137
- простые 18, 20, 53
- и ощущения 16
- и чувствования 16
- сложные 20, 53
- и впечатление 15—19, 52, 53, 67 (см. Отношение, Предустановленная гармония, Связь)
- Инстинкт 40, 48, 90, 131, 133, 134, 138, 141, 165, 207, 208, 297, 301, 316, 377, 388, 408, 431, 669
- человеколюбивые 668
- Интерес 87, 172, 259, 274, 281, 290, 291, 295, 296, 323, 504, 515, 685, 689
- личный (частный, индивида) 100, 154, 213, 272, 275—277, 290, 508
- общества (общий, общественный) 127, 154, 198, 201—203, 205, 206, 209, 214, 221, 222, 225, 230, 232, 233, 239, 275, 299, 300, 302, 505, 507, 669, 670, 674, 694 и личный 221
- человечества (человеческого рода) 187, 188, 232
- Искусство 9, 170, 181, 188, 249, 486, 531, 532, 535, 540—542, 544—549, 551, 552, 558—561, 569, 577, 589, 617, 627, 631
- произведение 633—635, 641, 642 (см. Суждение)
- Истина 180, 276, 583
- доказанные Евклидом 21
- фактов 21
- и ложь 5
- Историки 200, 245
- История 38, 71, 102, 115, 143, 198, 317, 655, 707, 709, 710, 719
- как наука 76, 635
- древняя 646
- Католичество (католики) 351, 355, 356, 715
- Качества 40, 54, 118, 120, 126, 628, 629
- первичные и вторичные 134, 135
- скрытые 416
- чувственные 28, 133, 135, 584 и скрытые силы 29, 31, 32 (см. Объект)
- Качества духовные (духа, человеческие) 154, 155, 182, 183, 185, 209, 239, 241—244, 249, 250, 253, 254, 256, 259—267, 270, 273—275, 281, 282, 304—311, 313, 324, 623
- Киники 242
- Классы (общественные) 644
- Количество 135, 137, 141, 384
- Красота (прекрасное) 9, 143, 157, 179, 181, 182, 212, 287, 451, 455, 486, 561, 577, 578, 583, 584, 625—637
- сущность 156
- духовная (нравственная) 313 и тела (и естественная, и физическая) 143, 244, 286
- животных 245
- и безобразие (и безобразное) 5, 88, 633, 638 (см. Суждение, Чувство)
- Критицизм (критики) 5, 13, 77, 143, 388, 626, 633—636, 639, 641
- Культура 641
- Ложь 110, 583 (см. Истина)
- Любовь 40, 151, 164—166, 168, 169, 241, 250, 258, 264, 271, 288, 293, 304, 410, 463, 487, 572, 573, 603, 604, 621, 641, 707
- объект 152
- причины 152
- между полами (половая) 294, 316
- к свободе 349, 350
- к славе 161
- и уважение 309 (см. также Страсть любовная)

- Математика (математики) 26, 52, 136, 137
(см. также Геометрия, Науки математические)
- Материя 54, 55, 57, 63, 69, 70, 79, 117, 118, 135, 325, 389, 399, 400, 406, 415, 423, 427—429, 432, 437, 438, 442, 443, 460, 690
— идея 384
— и движение 435, 436
— и мысль (и мышление) 439, 690 (см. также Субстанция материальная; см. Действие)
- Меланхолия 487, 519
— философская 385
- Метафизика (метафизики) 8, 10, 11, 81, 83, 127, 135, 144, 172, 284, 408, 551, 674, 690
— современные 63 (см. также Философия)
- Метод
— экспериментальный (в этике) 183
- Мир 120, 124, 328, 331, 396, 402, 403, 405, 409, 410, 413, 422, 424, 425, 427—430, 433, 435, 436, 438, 442, 443, 448, 453, 454, 456—460, 463, 695
— происхождение (возникновение) 332, 429, 431
— система 376, 420
— внешний 131
 мнение о существовании 134
— духовный (м. идей)
 и материальный 414, 415
- Мир (в обществе) 298, 488, 493, 512, 657, 658, 669, 688
- Мифология (мифологи) 331, 334—336, 342, 352, 365, 369
- Мнение 48, 49, 140, 161, 503—505, 511, 622, 624
— общее 378, 674
— о самих себе 161, 162
- Многоженство 600—603, 605
- Монархия 249, 489, 494, 496, 498, 533—536, 544, 547—552
— абсолютная 488, 654, 674
— варварская 543, 550
— цивилизованная 535, 548—551 (см. также Правления система монархическая)
- Моралисты 13
— древние 244, 310
— восточные 311
- Мораль 155, 181, 183, 185, 188, 202, 206, 214, 215, 268—271, 276, 280, 288, 291, 307, 311, 314, 369, 388, 390, 476, 551, 555, 623, 640
— источник 282
— общие основания (принципы) 179, 182 (см. также Моральные различия, Нравственность, Отношения моральные, Чувства моральные)
- Моральные различия (различия, определения) 178—181, 268, 282, 286
— источник 264
- Мудрость 311, 376, 526, 542, 544
— Бога 451, 454—456
- Мысль 15, 16, 19, 20, 43—46, 48, 55, 61, 66, 67, 152, 318, 329, 401, 402, 545, 577, 636
— и ощущение 15 (см. Материя)
- Мышление 5, 19, 42, 44, 49, 54, 57, 79, 80, 314, 325, 345, 401—403, 410, 411, 414, 415, 428, 432, 439, 471, 689
— и чувства 16 (см. Материя, Субстанция материальная)
- Наблюдение 26, 27, 37—39, 58, 65, 71—74, 78, 90, 92, 94, 95, 100, 127, 128, 183
- Народ 316, 317, 322, 349, 354, 364, 365, 378, 489, 490, 494, 507, 540—543, 547, 550, 551, 613, 614, 617—619, 641, 654, 655, 657, 659—661, 664, 667, 673, 674, 677, 683, 684
— варварские 318, 341, 367 (см. Дух)
- Насилие
— как основа власти 192, 193, 663, 664, 667, 668, 670, 671, 673 (см. также Нововведения насильственные)
- Наслаждение 10, 100, 155, 156, 259, 260, 296, 376, 381, 445, 453, 584, 585, 631
— чувственное 295
- Натурфилософия
— гипотезы и системы 183
- Наука 7, 8, 10—12, 14, 21, 38, 65, 68, 76, 77, 80, 81, 143, 383, 384, 389—391, 468, 473, 475, 486, 511, 531, 532, 540—544, 546—549, 551, 558, 560, 570, 588, 617, 618, 622, 637, 725

- абстрактные (отвлеченные) 136, 141
- математические (о количестве) 142
- и моральные 51, 52
- моральные (о нравственности) 76, 143 (см. Идея)
- о человеческой природе 4, 292
- Ненависть 40, 151, 164—166, 182, 239, 248, 271, 288, 297, 309, 310, 591, 641
- объект 84, 152
- причины 152 (см. Чувство)
- Необходимость 74, 79, 81, 84, 85, 333, 444, 456
- определение 83
- идея 69, 70, 79, 82, 83
- сущность 81, 82
- доктрина 69, 70, 76—78, 81, 82, 84
- физическая 77
- действий духа 80
- действий материи 80 (см. Свобода)
- Неравенство 653
- Несправедливость 142, 195, 303, 304
- Несчастье 86, 163, 181, 323, 337, 345, 449, 453, 454, 466, 595
- других 244, 248, 259
- Неудовольствие 147, 155, 156, 165, 270
- Нововведения 675, 676
- насильственные 666
- Нравственность 5, 83, 85, 86, 116, 121, 181, 187, 275, 283, 284, 288, 292, 346, 370—374, 381, 473—477, 512, 623, 624 (см. также Мораль; см. Наука, Свобода)
- Обещание
- соблюдение 299 (см. Долг, Обязанность)
- Общество 9, 75, 76, 87, 88, 116, 185, 189, 192, 194, 196—200, 205—210, 215—218, 221, 227, 228, 230, 244, 259, 270, 271, 276, 278, 279, 281, 292, 298, 299, 301—305, 307, 314, 317, 319, 349, 351, 370, 373, 381, 426, 447, 448, 463, 474, 477, 507—509, 511, 648, 653, 663, 664, 666 (см. Благо, Интерес, Польза, Счастье)
- Объект 44, 45, 48, 51, 53, 64—67, 80, 83, 91, 99, 403
- действия 28, 31, 54, 58
- качества 28, 33
- привычное (постоянное, правильное) соединение 40, 59, 60, 75, 78—80, 82, 83, 95 (см. Вера, Восприятие, Ощущение, Связь)
- Обязанность 276—279, 285, 300, 373
- моральные 275, 668, 669
- выполнять обещание 205
- перед самим собой и перед обществом 314
- Одобрение (похвала) 13, 155, 181—183, 185, 186, 189, 209, 243, 245, 246, 250, 251, 260, 264—266, 269, 270, 273, 275, 281, 285, 286, 309, 410, 625, 628, 638, 668, 693 (см. Чувство)
- Определение 81, 141 (см. Термин)
- Опыт 16, 23—36, 38, 47, 52, 54—59, 62, 64—67, 71, 72, 75—78, 90, 93—99, 110—112, 121, 123, 127, 128, 133, 183, 217, 360, 387, 388, 395, 399, 405, 406, 413—415, 418, 425, 426, 429, 430, 690 (см. Аргумент, Заключение, Разум)
- Осуждение (порицание, неодобрение) 13, 155, 181—183, 245, 264, 266, 269, 270, 281, 285, 286, 303, 304, 309, 410, 625, 628, 638, 693 (см. Чувство)
- Отношение 283
- моральные 283, 284
- впечатлений (как причина аффектов) 154, 157, 165
- идей (как причина аффектов) 154, 157, 159, 165, 168
- причины и действия (причинности) 22, 23, 27, 30, 44, 65, 66, 70
- идея 138
- собственности 302, 303
- Очевидность 21—23, 93, 94, 96, 385
- естественная 77
- моральная 77, 137
- свидетельств 95
- Ощущение 17—19, 60, 66, 67, 584
- и объекты 738 (см. Мысль)

- Память 14, 19, 38, 40, 41, 43, 44, 95, 242, 320, 690
- Партия (фракция, фракционная группа) 188, 504, 512—515, 517, 518, 656, 660, 684, 685, 689, 719
- религиозные 518
- Перецепка см. Восприятие
- Печаль 146—148, 250, 520
- Пирронизм (пирронисты) 138—141, 385, 386, 391
- Платоники 409, 548
- Плотность (непроницаемость) 54
- как первичное качество 134
- Поведение 47, 73, 78, 121, 123, 126, 127, 181, 214, 240—242, 244, 260, 266, 269—271, 279, 280, 285, 300, 304, 306, 307, 360, 370, 373, 386, 387, 390, 474—477, 575, 623 (см. также Поступки)
- Познание 5, 7, 9, 10, 51, 53, 80, 89, 141
- Политеизм (политеисты, идолопоклонство) 317, 318, 320—322, 326, 329, 331, 334, 335, 337, 340, 344—350, 367, 368, 370, 413 (см. также Язычество)
- Политик 13, 71, 73, 173, 211, 281, 643
- Политика 388, 477, 643, 648
- как наука 76, 143, 494, 529, 551, 666
- внешняя 644
- Польза (полезность, выгода) 186, 187, 189, 192, 194, 201, 202, 210—212, 216, 217, 244, 245, 260, 261, 273, 275, 281, 282, 298
- общественная (обществу, всеобщая) 205, 206, 208, 209, 211, 213, 214, 231, 250, 256—259, 271, 299—304
- частная 271, 277
- Порок 13, 127, 155, 179—181, 253, 261, 264, 267, 271, 279, 282, 284, 305, 309—311, 352, 465, 529, 555, 584, 591, 623
- и недостатки 306 (см. Добродетель)
- Поступки (действия) 38, 71, 73—79, 80, 81, 83, 84, 86—88, 143, 170, 174, 180, 181, 266, 269, 278, 281, 282, 284, 288—300, 369, 373, 374, 389, 476, 480, 529, 587
- единообразие 70, 72, 75
- причина 84, 88 (см. также Поведение; см. Заключение, Связь, Суждение)
- Правительство (правители) 188, 210, 489, 491, 503, 504, 508, 510, 543, 656—664, 666, 669, 670, 674—676
- мудрый 116, 477, 675
- сопротивление п. см. Право
- Правление 499, 504, 505, 512, 535, 658, 666
- система (форма) 489—492, 497, 506, 510, 512, 513, 549, 614, 661, 664, 667, 671, 674—677
- абсолютистская (абсолютистское правление) 488, 491, 530—534, 536, 673
- английская 507, 614, 615, 684, 687
- деспотические 515, 544
- монархическая 529, 535, 544, 550 (см. также Монархия)
- народные 535, 537, 544
- республиканская (республиканское правление) 249, 488, 491, 494, 550, 688 (см. также Республика)
- свободная 493, 511, 512, 531, 533, 534, 536, 541, 544, 550, 654, 673, 683, 688, 689
- смешанная 488—490
- Право 544, 549
- гражданское 202, 203, 281
- естественное 201
- международное 210
- Право 205, 673
- наследования 303
- собственности (на собственность) 201, 202, 504, 505, 670
- на власть 504, 505
- на сопротивление правительству 659 (см. Суждение, Уважение)
- Практика 39, 127, 164, 275, 276, 292, 631, 632
- Представление 42—47, 49
- Предустановленная гармония
- между ходом природы и сменной наших идей 47
- Презрение 167, 182, 239, 246, 248, 310
- Привычка 24, 36—38, 40, 41, 47, 50, 59, 64, 70, 73, 91, 138, 164, 180, 182, 208, 273, 509, 589, 596
- Привязанность 165, 167—169, 182, 185, 241, 248, 250, 260, 264, 288, 290, 291, 309, 505, 515, 572

- Природа 8, 16, 28, 30—33, 35, 43, 48—50, 52, 55, 63, 64, 73—75, 78, 81, 87, 88, 91, 92, 97, 126, 199, 296, 316, 319, 320, 324—326, 328, 334, 335, 339, 345, 360, 375, 377, 396, 402, 403, 406, 408, 417—419, 428, 429, 431, 439, 440, 444, 447, 451, 459—464, 468—470, 472, 560, 561, 594, 621, 691
 — законы 24, 74, 97, 98
 — общие (всеобщие) 339, 439
 — порядок 117, 123, 124
 — происхождение 433
 — целесообразность 467 (см. также Целесообразность)
 — человеческая см. Человеческая природа
 — явления 26, 58, 60, 63, 86 (см. также Явление) (см. Гипотеза, Действие, Пред-установленная гармония, Противоречие)
 Причина 26, 48, 52, 60, 79—83, 85, 143, 293, 294, 324, 325, 337, 339, 345, 376, 399, 413—417, 421
 — определение 65, 66, 82, 83
 — идея 66, 82
 — энергия (сила) 55, 59, 69
 — Верховная (разумная, общая, всего, всех вещей, беспредельная) 123, 402, 408, 411, 417—419, 443, 690
 — целевые (конечные) 47, 326, 338, 398, 408, 416, 424, 455
 — и действие 24—27, 31, 33, 34, 50, 53—55, 58, 59, 63, 64, 66, 73—79, 82, 89, 94, 161, 322, 396, 400, 417, 441 (см. Отношение)
 Причинность 20, 21, 28, 46, 52, 84
 — идея 70, 79, 738
 — (см. также Причина и действие; см. Отношение)
 Промышленность 188, 648—651
 Просвещение (просвещенность) 531—534, 544, 545, 548, 570, 609, 617
 Пространство (протяжение, протяженность) 54, 134, 136
 — идея 134, 135, 384, 390
 — учение о бесконечной делимости 135
 Протестантизм 353
 Противоречие 88, 384, 385, 390
 — в природе 376
 — в явлениях 74
 Равенство 199, 200, 653
 — имуществ 200, 648
 Радость 146—148, 162, 244, 274, 277, 280, 376, 451, 480
 Развод 602, 603, 605
 Разум 10, 23—26, 28, 31, 36, 37, 47, 48, 58, 60, 61, 65, 79, 88, 117, 132—137, 143, 172, 179—182, 202, 207, 208, 240, 241, 281—284, 288, 294, 301, 320, 321, 325, 337, 341, 353, 375, 377, 378, 381, 383—385, 387, 388, 390, 392, 402—405, 413, 429, 431, 433, 434, 460, 466, 467, 470, 472, 475, 480—482, 544, 561, 675, 691
 — как спокойный аффект 171
 — два вида объектов р. 21
 — свет 689
 — высший (божественный) 119, 124, 332, 333, 376, 406, 415, 432, 457, 469
 — и аффекты 697
 — и воля 171
 — и опыт 38, 404
 — (см. также Ум; см. Вера (религиозная), Вкус, Чувства внешние)
 Рассудок 48, 141, 180, 285, 286, 288, 366
 Рассуждение 11, 40, 49, 51, 52, 54, 64, 67, 78, 90, 91, 164, 294
 — богословские 388
 — морально-философское (моральные, нравственные) 180, 284, 306, 310, 312, 313
 — силлогистические 142
 — в философии (философские) 63, 293
 Революция 662, 664, 729
 [Религиозное] исступление 520, 523, 689, 714, 715, 718, 720, 722, 729, 733
 Религия 34, 104, 110, 115, 117, 127, 129, 267, 291, 316, 319, 330, 334, 339, 342, 344—346, 349, 351, 354, 358—360, 363, 365, 367, 369, 371, 373, 378, 383, 385, 389, 397, 423, 442, 445, 452, 453, 455, 466, 468, 473—476, 479, 480, 510, 512, 516—521, 551, 609, 641, 697, 730
 — происхождение 316, 321
 — цели 729
 — еврейская 348, 356
 — естественная 381, 391, 408, 467
 — древняя (первоначальная) 317,

- 361, 366 (см. также Политеизм, Язычество)
- народная 111, 327, 352, 357, 359, 362, 365, 368, 372, 375, 377, 391, 477—479
 - римско-католическая 641
 - современная 360
 - (см. также Протестантизм, [Религиозное] исступление, Системы религиозные; см. Аргументы, Философия)
- Республика 489, 543, 548, 550—552, 685, 688
- Афинская 662
 - древние 647, 648
 - Спартанская 662
 - (см. также Правления система республиканская)
- Рефлексия 51, 55, 62
- Самоубийство 698, 699, 704—706
- Свобода 80, 85, 114, 115, 188, 487—490, 500, 501, 522, 530—532, 549, 551, 573, 615, 654, 663, 669, 673
- определение 81
 - доктрина 80—82
 - естественная (врожденная) 657, 659, 698, 706
 - печати 490, 502
 - и необходимость 69, 79, 81, 82, 85
 - (см. Власть, Любовь)
- Связь
- идея 63
 - необходимая
 - идея 52—54, 63—67, 78, 82
 - привычная между идеями 67
 - души и тела 55, 60
 - объектов (между объектами) 60, 65, 70
 - причины и действия 66
 - явлений 56, 65
 - между действиями тел 83
- Семья 191, 197, 601
- (см. также Брак)
- Сила 26—29, 31, 32, 36, 47, 48, 55—63, 66, 69, 74, 78, 79, 81, 431
- идея 52—55, 57, 58, 62—67
 - инерции 62
 - тяготения 62 (см. также Тяготение)
- Симпатия 161, 166, 167, 185, 250, 253, 256, 259, 265, 273, 292, 297, 310, 325, 328, 572
- Система 417
- религиозные 104, 111, 112, 332, 346, 362, 440
 - теологические (богословские) 328, 334, 358, 475, 637
 - философские (метафизические) 88, 290, 293, 294, 324, 624, 727
 - этические 216, 370
- Скептицизм (скептики) 12, 33, 65, 129—135, 187, 243, 274, 275, 317, 365, 385, 386, 389—393, 408, 411, 440, 453, 464, 473, 482, 595, 737
- картезианский 130
 - смягченный 139, 140 (см. также Академики, Философия академическая)
 - чрезмерный 138, 141 (см. также Пирронизм)
 - (см. также Философия скептическая)
- Случайность (случай) 48, 74, 81, 82, 85, 117, 428, 443, 537—539
- природа 49
 - (см. Вероятность)
- Смежность 20, 45, 46
- Собственность 142, 160, 190—192, 194—208, 211, 279, 299, 303, 304, 507, 533, 535, 550, 551, 663, 670, 671, 674
- происхождение (источник) 300, 302
 - (см. также Владение; см. Власть, Отношение, Право, Уважение)
- Сознание 55, 57, 60, 61, 690
- религиозное 445
- Справедливость 142, 172, 180, 183, 189—198, 205, 206, 208—211, 218, 229, 233, 244, 254, 274, 279, 281, 298—301, 308, 311, 347, 369, 370, 474, 476, 508, 623, 663, 670, 671, 692
- законы (правила) 196, 198, 201—203, 210, 214, 259, 303, 304, 371, 508
 - источник (происхождение) 189, 297, 302, 303
 - чувство 204, 206, 207, 301
 - общественная 504
 - Бога 450, 452, 465, 578, 691
- Стоики 34, 87, 139, 211, 242, 334, 363, 386, 548
- добродетель 311
- Страдание 149, 163, 240, 289, 325, 386, 453, 454, 458—460, 463
- (см. Удовольствие)

- Страсть 6, 49, 51, 85, 146, 171, 319, 347, 594, 669
 — любовная 167, 620
 Страх (ужас) 146, 148—151, 172, 173, 323, 325, 327, 341, 346, 445, 449, 479, 480, 505, 519, 520
 Субстанция 58, 405
 — идея 690
 — духовная 424, 690
 — и материальная 55, 56
 — материальная
 — и мышление 689
 Суеверие 10, 11, 14, 44, 110, 115, 206, 267, 321, 325—327, 335, 338, 341, 348—350, 353, 354, 357, 360, 362—364, 368, 370, 372, 373, 375, 378, 389, 447, 451, 466, 474, 476, 477, 481, 518—522, 586, 641, 642, 697, 698, 703, 730
 Суждение 21, 22, 180, 261
 — способность 242
 — воздержание (отказ) от с. 378, 440, 470
 — о красоте 582
 — о поступках 172, 181
 — о правах 641
 — о ценностях 582
 — об изящных искусствах 636 (см. Чувство)
 Существование 61, 143, 690 (см. также Бытие; см. Аргумент, Бог, Вера, Заключение, Знание, Мир внешний)
 Сходство 20, 21, 45, 46, 65, 70
 Схоластика
 — религиозные аргументы 353
 Счастье 86, 121, 172, 181, 185, 238, 239, 246, 248, 259, 267, 274, 276, 277, 280, 289, 291, 296, 299, 323, 326, 337, 345, 373, 376, 448, 449, 451, 453, 454, 461, 464, 474, 479, 485, 511, 512, 561, 563, 568—573, 577, 578, 585, 586, 594—597, 696
 — других 244
 — общества 188, 203, 229
 — человечества 189, 291, 298
 Теизм (теисты) 316—319, 321, 329, 332—334, 340, 344, 346, 347, 349, 350, 352, 376, 389, 400, 406, 412, 413, 418, 424, 471, 472, 477, 478 (см. Аргумент)
 Тело 28, 37, 54, 60, 67, 69, 444
 — действия 24, 60, 61, 67, 72 (см. Связь)
 — живые 389
 — человека (человеческое) 74, 468 (см. Дух)
 Теология (теологи, богословие, богословы) 143, 144, 276, 314, 328, 332, 366, 391, 392, 413, 440, 455, 466
 — древние (языческая, языческих жрецов) 352, 424, 428
 — естественная 383, 389, 453, 481
 — народное 353
 — откровения 453 (см. также Рассуждения богословские, Системы теологические)
 Термин 18, 314, 471, 622
 — двусмысленность 52
 — определение 51, 68, 69, 471 (см. также Определение)
 — философский 19
 Торговля 530, 533, 539, 545, 643, 644, 646, 648, 650—654, 669
 Труд 645, 646, 649—655
 Тщеславие 70, 156, 159, 161, 163, 168, 263, 268, 270, 307, 463, 528, 529, 707 (см. также Честолюбие)
 Тяготение 49 (см. Сила)
 Уважение 165, 167, 169, 171, 182, 183, 186, 189, 244, 246—250, 256—258, 260—262, 274, 295, 304, 308, 310, 668
 — к добродетели 291
 — к правам гражданина 298
 — к собственности других 301, 669 (см. Любовь, Чувство)
 Удовольствие 9, 34, 153—157, 160—163, 165, 171, 176, 188, 210, 240, 250, 259, 261, 273, 274, 276—278, 280, 289, 291, 292, 295, 309, 325, 447, 451, 454, 458, 528, 561, 562, 571, 585, 586
 — и страдания 466
 Ум (интеллект) 5, 6, 10, 11, 15, 16, 18, 22, 24, 27, 29, 30, 32—36, 40, 41, 43—46, 49, 51, 54, 57, 59, 64—66, 70, 77—79, 82, 83, 90, 101, 132, 133, 140, 141, 147, 152, 160, 241, 261, 286, 287, 306, 308, 311, 318, 319, 321, 323, 335, 343, 346, 362, 367, 376, 383, 390, 393, 401, 410, 416, 442, 444, 456, 458,

504, 516, 526, 551, 562, 567, 569, 577, 578, 596, 610—612, 616, 617, 621

- операции 43, 44, 47—50, 55, 70, 582, 583
- разница между человеческими у. 91, 92, 96
- высший (божественный) 432 и человеческий разум 472
- и тело см. Действие
- и чувства 16 (см. также Разум; см. Восприятие)

Умозрение 5, 14, 35, 38, 388

Униженность 151—157, 163—167

Факт 38—40, 42, 44, 55, 62, 64, 95—100, 138, 142, 143, 183, 283, 442, 690

- исторический 320 (см. Вера, Заключение, Истина)

Фанатизм (фанатики) 115, 348, 521, 608, 641, 666, 715, 716, 719, 723—725, 728—730, 737

Физика 52, 143, 293

Философ (философы) 5—10, 12—14, 20, 26, 27, 29, 31—34, 43, 50, 51, 59—61, 66, 69, 74, 76, 79, 86, 87, 91, 115—117, 128, 129, 152, 182, 211, 216, 255, 265, 276, 290, 293, 294, 304, 310, 314, 317, 325, 331—333, 384, 386, 395, 400, 405, 410, 416, 446, 469, 475, 485, 532, 569, 578, 593, 594, 596, 643, 658, 659, 710, 737

- древние 179, 380, 424, 548, 698
- -догматик 473
- -скептики 365, 482
- современные 291, 313
- -схоласт 206

Философия 5—14, 22, 34, 51, 66, 68, 74, 88, 114—117, 127, 132, 141, 179, 187, 202, 209, 248, 272, 282, 297, 314, 339, 341, 352, 353, 378, 380, 382—384, 387, 389, 391, 393, 421, 468, 475, 478, 479, 482, 512, 518, 520, 548, 580, 585, 587—591, 595, 625, 671, 690, 697, 698, 731, 737

- задача 88
- академическая 35, 139 (см. также Академики, Скептицизм смягченный)
- древняя 143
- естественная 26, 52, 83, 143, 176, 551, 674, 714

- картезианская 63, 546
- механистическая 732
- моральная 4, 26, 52, 71, 584 (см. также Наука о человеческой природе, Этика)
- новая (современная) 62 и античная 9
- перипатетическая 546
- скептическая 35, 139, 625 (см. также Академики, Пирронизм, Скептицизм)
- эпикурейская 478 (см. также Эпикурейцы)
- Гоббса 291
- и религия 392 (см. также Заключение философские, Метафизика, Системы философские, Школы (философские); см. Рассуждение)

Форма 436, 438, 443, 695

Характер 73, 75—77, 80, 81, 84, 85, 87, 155, 189, 238, 240, 241, 250, 253, 257—259, 263—265, 267, 269, 270, 290—292, 296, 306, 308, 309, 311, 312, 476, 484, 486, 588, 589, 595—597, 607—610, 613, 615

- национальный 605, 606, 611, 612, 614, 615, 619

Христианство (христианская религия, христиане) 93, 113, 114, 342, 351, 370, 391, 482, 516—518, 706

Целесообразность 329, 334, 416 (см. Природа)

Церковь 517

- англиканская 730
- Римская (Римско-католическая) 44, 206, 522, 546

Человек (люди, человеческий род, человечество) 5—8, 20, 38, 39, 47, 48, 59, 65, 68—76, 78, 79, 81, 83—92, 95, 100—103, 106, 108, 109, 112, 115, 127, 131, 139, 140, 156—164, 168, 169, 171—173, 180—183, 185, 189, 190—201, 203, 205, 207—210, 214—218, 222, 223, 225, 227, 229—232, 235, 238—241, 245—249, 259—262, 267—271, 275—280, 285, 288, 290, 292—295, 297, 299—302, 307, 308, 313—342, 344, 345, 350—352, 356—377, 381,

- 385—387, 392—395, 401, 403, 410, 412, 419, 438, 446—456, 466, 473—482, 498, 503—509, 516, 523—529, 555, 558, 567, 575, 582, 588, 604, 608—612, 615, 623, 627, 628, 631—644, 651, 655—659, 663—669, 675, 676, 689—698
- естественное равенство 601, 658, 659
- равенство умственных способностей и задатков 657
- различия между л. 178
- религиозные 100, 360 (см. Благо, Интерес, Счастье)
- Человеколюбие 184, 185, 197, 209, 233, 235, 236, 243, 254, 256, 271, 273, 274, 276—278, 282, 293, 295, 297, 300, 303, 304, 308, 309, 311, 346, 476, 572, 623
- Человеческая (наша) природа (природа человека) 5, 11, 14, 31, 37—39, 70—72, 75, 78, 95, 99, 102, 138, 140, 154, 159, 172, 183, 184, 195, 200, 206, 210, 214, 217, 221, 222, 226, 232, 233, 237, 255, 268, 269, 280, 288, 292, 295, 297, 316, 319, 324, 325, 334, 337, 342, 367, 371, 375, 377, 411, 445, 470, 500, 508, 509, 515, 523—525, 527, 529, 582, 591, 595, 631, 638, 653, 658, 663, 701 (см. Наука)
- Честолюбие 70, 184, 268, 270, 271, 278, 463, 608, 697 (см. также Тщеславие)
- Чувство (чувствование) 5—7, 13, 15, 17, 18, 28, 36—38, 40—43, 47, 50, 58, 63, 64, 67, 71, 76, 77, 88, 93, 154, 161, 168, 170, 179—182, 185, 198, 202, 207, 209, 212, 246, 249, 250, 253, 256, 260, 263, 265, 267, 269—271, 279, 281—284, 286—288, 292—294, 299, 306, 308, 325, 410, 455, 581—584, 587, 589, 590, 616, 625, 627—632, 635, 637, 638, 693
- внешние 60, 130, 384, 391, 410 достоверность (правдивость) 131—134 и разум 131
- внутренние 410
- моральные (морали, нравственное, порока и добродетели) 9, 85, 87, 204, 272, 273, 289, 290, 297, 641
- религиозные 316, 319
- эгоистические и социальные 278
- красоты (прекрасного) 629, 632, 634 и безобразия (и безобразного) 289, 622, 628
- ненависти 216 (см. также Ненависть)
- неодобрения (осуждения, порицания) 87, 250, 268, 271, 283, 286, 288, 289, 305, 314
- одобрения 87, 244, 259, 268, 271, 284, 286, 289, 297, 305, 314, 641
- отвращения 216
- уважения 244 (см. также Уважение)
- и суждение 624, 625 (см. Мышление, Справедливость, Ум)
- Чудо 97—114, 319, 339
- Школы (философские) 80, 115, 468
- древние 386
- Эгоизм (себялюбие) 34, 70, 192, 195, 243, 244, 246, 259, 268, 269, 271, 272, 276, 278, 279, 291, 292, 294—296, 300, 301, 307, 316, 477, 505, 515, 527, 528
- Эмоция 15, 87, 147, 153, 166, 171—175, 250, 256, 258, 272, 293, 486, 588, 627, 629 (см. Ассоциация)
- Энергия 57, 62, 66, 67, 118, 431
- идея 52, 58
- Эпикурейцы 139, 187, 548 (см. также Философия эпикурейская)
- Этика 183, 254, 265, 314, 623, 727 (см. также Системы этические, Философия моральная)
- Я 151, 154, 157, 165, 166
- Явления 24, 48, 52, 54, 63—65, 67, 70, 73, 87—89, 94, 98—101, 114, 293, 294, 339, 399, 456
- соединение 36, 65, 67 (см. Природа, Противоречие, Связь)
- Язык (речь) 20, 182, 183, 271, 300, 306, 314, 407, 409, 616, 623
- Язычество (языческая религия, язычники) 334, 350, 354, 356, 361, 362, 371 (см. также Политеизм, Теология языческая)

ПРОИЗВЕДЕНИЯ ЮМА

A Treatise of Human Nature, being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. Vol. 1—2. London, 1739—1740.

An Abstract of a Book lately published, entituled a «Treatise of Human Nature etc.», wherein the chief argument of that Book is farther illustrated and explained». London, 1740.

Essays Moral and Political. Vol. 1—2. Edinburgh, 1741—1742.

A Letter of a Gentleman to his Friend containing some Observations on a Specimen of the Principles concerning Religion and Morality. Edinburgh, 1745.

A true Account of the Behavior and Conduct of Archibald Stewart, late Lord Provost of Edinburgh. In a Letter to a Friend. London, 1748.

Essays Moral and Political.—By David Hume, Esq. London, 1748.

Philosophical Essays concerning Human Understanding.—By the Author of the Essays Moral and Political. London, 1748, 1751.

Three Essays Moral and Political. London, 1748.

An Enquiry concerning the Principles of Morals.—By David Hume, Esq. London, 1751.

Political Discourses.—By David Hume, Esq. Edinburgh, 1752, 1754.

Scotticisms [1752].

Essays and Treatises on Several Subjects.—By David Hume, Esq. Vol. 1—4. London, 1753—1754.

The History of Great Britain. Vol. 1. Containing the Reigns of James I and Charles I. Edinburgh, 1754; Dublin, 1755; London, 1759.

Four Dissertations. I. The Natural History of Religion. II. Of the Passions. III. Of Tragedy. IV. Of the Standard of Taste.—By David Hume, Esq. London, 1757.

The History of Great Britain. Vol. 2. Containing the Commonwealth and the Reigns of Charles II and James II. London, 1757.

Essays and Treatises on Several Subjects.—By David Hume, Esq. London—Edinburgh, 1758, 1760, 1764, 1768, 1770, 1777.

The History of England under the House of Thudor. Comprehending the Reigns of K. Henry VII, K. Henry VIII, K. Edward VI, Q. Mary and Q. Elisabeth. Vol. 1—2. London, 1759.

The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII. Vol. 1—2. London, 1762.

The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688. Vol. 1—6. London, 1762.

Of the Authenticity of Ossians Poems, 1763.

The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688. Vol. 1—8. London, 1763, 1767, 1770, 1773; Dublin, 1772.

Exposé succinct de la contestation qui s'est élevé entre M. Hume et M. Rousseau, avec les pièces justificatives. London (Paris?), 1766.

A concise and genuine Account of the Dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau with the Letters that passed between them during their Controversy as also the Letters of the Hon. Mr. Walpole and Mr. D'Alembert, relating to this extraordinary Affair. Translated from the French. London, 1766.

Two Essays, [of the Immortality of the Soul, of Suicide]. London, 1777.

The Life of David Hume, Esq., Written by himself. London, 1777.

Dialogues concerning Natural Religion.—By David Hume, Esq. London, 1779.

Опыт о торге г. Юма, сообщ. кн. К. Р. Дашковой.—Опыт трудов вольного Российского собрания при императорском Московском университете. М., 1774.

Наука к познанию роскоши. Соч. на англ. яз. проф. Давидом Юмом. С франц. пер. на рос. яз. Фуриер и Федор Левченков. СПб., 1776.

Жизнь Давида Гумма, описанная им самим. Пер. с англ. на франц., а с франц. на рос. Иван Марков. М., 1781.

О населенности древних народов, каковою она является из описаний историков, мудрецов и стихотворцев тех времен. Пер. с англ. с некоторыми примечаниями Николай Муравьев. СПб., 1806.

Лобойко Порфирий. Мысли о вкусе, извлеченные из сочинений Юма. СПб., 1818.

Автобиография. Опыты: О торговле. О деньгах. О проценте. О торговом балансе. О зависти в торговле. О налогах. Из переписки Юма с Тюрго по вопросу о налогах: из письма Юма; ответ Тюрго. О государственном кредите. Пер. М. О. Гершензон.—Библиотека экономистов. Вып. V. М., 1896.

Исследование человеческого разума. Пер. с англ. С. И. Церетели. СПб., 1902.

Исследование о человеческом разуме (Моя жизнь). СПб., 1904.

Трактат о человеческой природе. Кн. 1. Об уме. Пер. с англ. С. Церетели. Юрьев, 1906.

Диалоги о естественной религии с приложением статей «О самоубийстве» и «О бессмертии души». Пер. с англ. С. М. Роговин. М., 1908.

О самоубийстве. Пер. с англ. В. Б. Псков, 1908.

Естественная история религии. Диалоги о естественной религии. О бессмертии души. О самоубийстве. Пер. с англ. Софья Церетели. Юрьев, 1909.

Исследование о человеческом уме. Пер. с англ. С. И. Церетели. Пг., 1916.

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ПОЗНА-	
НИИ (перевод С. И. Церетели)	3
ВСТУПИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ	4
Глава I. О различных видах философии	4
Глава II. О происхождении идей	14
Глава III. Об ассоциации идей	19
Глава IV. Скептические сомнения относительно деятельности ума	21
Глава V. Скептическое разрешение этих сомнений	34
Глава VI. О вероятности	48
Глава VII. Об идее необходимой связи	51
Глава VIII. О свободе и необходимости	68
Глава IX. О рассудке животных	89
Глава X. О чудесах	92
Глава XI. О провидении и будущей жизни	114
Глава XII. Об академической, или скептической, философии . .	129
ИССЛЕДОВАНИЕ ОБ АФФЕКТАХ (перевод	
В. С. Швырева)	145
Глава I	146
Глава II	151
Глава III	165
Глава IV	168
Глава V	171
Глава VI	172
ИССЛЕДОВАНИЕ О ПРИНЦИПАХ МОРАЛИ	
(перевод В. С. Швырева)	171
Глава I. Об общих принципах морали	178
Глава II. О благожелательности	183
Глава III. О справедливости	189
Глава IV. О политическом обществе	209
Глава V. Почему полезность приятна	215
Глава VI. О качествах, полезных нам самим	234
Глава VII. О качествах, непосредственно приятных нам самим .	249
Глава VIII. О качествах, непосредственно приятных другим ли- цам	259
Глава IX. Заключение	265
Приложение I. О моральном чувстве	280
Приложение II. О себялюбии	290
Приложение III. Некоторые дальнейшие соображения относи- тельно справедливости	297
Приложение IV. О некоторых словесных спорах	304

ЕСТЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ (перевод С. И. Церетели)	315
ВВЕДЕНИЕ	316
Глава I. Первоначальной религией людей был политеизм	317
Глава II. Происхождение политеизма	321
Глава III. Продолжение предыдущего	324
Глава IV. Богов не считали ни творцами, ни устроителями мира	328
Глава V. Различные формы политеизма: аллегория, культ героев	334
Глава VI. Происхождение теизма из политеизма	338
Глава VII. Подтверждение вышеизложенной доктрины	343
Глава VIII. Прилив и отлив политеизма и теизма	344
Глава IX. Сравнение вышеуказанных народов с точки зрения их терпимости и нетерпимости	346
Глава X. О том же с точки зрения смелости или приниженности	350
Глава XI. О том же с точки зрения разумности или нелепости	351
Глава XII. О том же с точки зрения сомнения или убежденности	354
Глава XIII. Нечестивые представления о божественной природе в народных религиях обоих родов	366
Глава XIV. Дурное влияние народных религий на нравствен- ность	371
Глава XV. Общее заключение	375
ДИАЛОГИ О ЕСТЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИИ (пере- вод С. И. Церетели)	379
ПАМФИЛ — ГЕРМИППУ	380
Часть I	382
Часть II	393
Часть III	405
Часть IV	411
Часть V	417
Часть VI	423
Часть VII	428
Часть VIII	434
Часть IX	440
Часть X	445
Часть XI	455
Часть XII	467
ЭССЕ	483
Об утонченности вкуса и аффекта (перевод Ф. Ф. Вермель)	484
О свободе печати (перевод Е. С. Лагутина)	487
О том, что политика может стать наукой (перевод Е. С. Лагути- на)	490
О первоначальных принципах правления (перевод Е. С. Лагути- на)	503
О происхождении правления (перевод Е. С. Лагутина)	507
О партиях вообще (перевод Е. С. Лагутина)	511
О суеверии и исступлении (перевод А. Н. Чанышева)	518
О достоинстве и низменности человеческой природы (перевод Е. С. Лагутина)	523
О гражданской свободе (перевод Е. С. Лагутина)	529
О возникновении и развитии искусств и наук (перевод Е. С. Ла- гутина)	537
Эпикурец (перевод А. Н. Чанышева)	560
Стоик (перевод А. Н. Чанышева)	567

Платоник (перевод А. Н. Чанышева)	575
Скептик (перевод А. Н. Чанышева)	578
О многоженстве и разводах (перевод Е. С. Лагутина)	598
О национальных характерах (перевод Е. С. Лагутина)	605
О норме вкуса (перевод Ф. Ф. Вермель)	622
О торговле (перевод М. О. Гершензон)	642
О первоначальном договоре (перевод Е. С. Лагутина)	666
Идея совершенного государства (перевод Е. С. Лагутина)	675
О бессмертии души (перевод С. М. Роговина)	689
О самоубийстве (перевод С. М. Роговина)	697
Об изучении истории (перевод А. Н. Чанышева)	707
ИСТОРИЯ АНГЛИИ (ИЗВЛЕЧЕНИЯ) (перевод	
А. Н. Чанышева)	711
ИЗ ПЕРЕПИСКИ (перевод Ф. Ф. Вермель)	735
Примечания	744
Указатель имен	778
Предметный указатель	783
Произведения Юма	796

Научно-исследовательское издание

Давид Юм

СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ

Том II

Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*

Редактор *В. П. Гайдамака*

Младшие редакторы *Т. В. Евстегнеева, С. И. Ларичева*

Оформление художника *В. В. Максина*

Художественный редактор *Е. М. Омеляновская*

Технический редактор *С. П. Лебедева*

Корректор *Л. Ю. Ласькова*

ЛР № 010150 от 25.12.91.

Сдано в набор 12.09.95. Подписано в печать 04.04.96.

Формат 84 × 108¹/₃₂. Бумага книжно-журн. Гарн. «Таймс». Высокая печать.

Усл. печ. листов 42,1 (с вкл.). Усл. кр.-отт. 42,05. Учетно-издат. листов 49,24 (с вкл.).

Тираж 5000 экз. Заказ № 1605.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Государственное ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Московское предприятие «Первая Образцовая типография» Комитета Российской Федерации по печати. 113054, Москва, Валуевская, 28.

